

Eugenio Garin s-a născut în 1909 și a studiat la Florența. Predă în prezent istoria filozofiei la Scuola Normale Superiore din Pisa.

În afara studiului asupra Umanismului italian (apărut mai întâi în limba germană, în 1947), Garin a publicat multe alte studii închinat culturii medievale și umanistice printre care: Evul mediu și Renașterea (1954), Educația în Europa (1400—1600) (1957), Studii asupra platonismului medieval (1958), Cultura filozofică a Renașterii italiene (1961). A publicat, de asemenea, și numeroase studii despre istoria filozofiei italiene: Cronici asupra filozofiei italiene 1900—1943 (1955), Filozofia și cunoașterea istorică (1959), Cultura italiană între 1800 și 1900 (1962) și Istoria filozofiei italiene (1967).

Îngrijește apariția colecțiilor „Filozofi antici și medievali” și „Clasicii filozofiei moderne” la editura Laterza din Bari.

Meritul incontestabil al lucrării lui Eugenio Garin este de a fi prezentat mișcarea umanistă ca pe un fenomen viu și dinamic care a mobilizat energiile intelectuale canalizându-le în direcția efortului de recompunere a unei imagini complexe asupra omului, corespunzătoare cu lărgirea accelerată a cadrului cunoașterii.

GRIGORE ARBORE

eugenio garin

Originile umanismului • Viața civică • Platonismul și demnitatea omului • Platonismul și filozofia iubirii • Logica, poetica și retorica • Cercetări morale • Cercetări privind natura • De la Giordano Bruno la Tommaso Campanella

umanismul italian

editura univers

UMANISMUL ITALIAN

EUGENIO GARIN

Traducere și prefață de
GRIGORE ARBORE

București, 1982
Editura „UNIVERS“

CUVÎNT ÎNAINTE

Întrucît *Umanismul italian* este prima lucrare a lui Eugenio Garin care apare în limba română mi se pare indispensabil ca, înainte de a mă referi la poziția ei specială în ansamblul studiilor despre Renaștere, să evoc în puține cuvinte personalitatea excepțională a autorului, nume binecunoscut de altfel tuturor acelorora pentru care istoria ideilor este nu doar o profesiune ci și o pasiune intelectuală.

Născut în anul 1909 la Rieti, Eugenio Garin și-a făcut studiile la Florența devenind ulterior profesor de istoria filosofiei la Facultatea de litere. Din 1974 a funcționat ca profesor de istoria filosofiei Renașterii pe lângă prestigioasa Scuola Normale Superiore din Pisa. Întîmplarea a făcut ca în acel an să mă aflu în respectiva instituție unde desfășuram cercetări în domeniul istoriei artei Renașterii.

Tema abordată m-a obligat la o lectură atentă a unor texte în hățișul cărora un ghid sigur mi-a fost tocmai cartea ce prilejuiește aceste rînduri. Ea mi-a facilitat contactul cu profesorul Garin, mai întîi în cadrul unor seminarii fermecătoare și stimulative, conduse cu tact și cu grija de a nu evada din sfera adevărului.

Despre acest contact pot să spun un singur lucru: anume că a înrîurit nu numai concepția mea despre istoria artei precum disciplină umanistă, ci chiar concepția mea despre activitatea spirituală în general. Convingerea că aceasta este resursa fundamentală a umanității și că fără cunoașterea preistoriei și istoriei ei nu putem înțelege adecvat finalitatea existenței mi s-a consolidat în convorbiri care au pentru mine o valoare afectivă despre care poate nu este cazul să vorbesc în aceste însemnări. O fac totuși deoarece sînt sigur că cititorul va înțelege că astfel am vrut să pun în evidență importanța laturii educative a muncii de cercetare a unui savant pentru care contactul cu *litterae*-le umane reprezintă principalul mijloc de înrîurire pozitivă a fluxului istoriei. Nu vreau să zăbovesc prea mult asupra acestui subiect. Nu doresc însă nici să-l abandonez înainte de a spune că o atare poziție se situează în prelungirea acelei nobile tradiții a umanismului florentin, continuată direct de studiile lui Eugenio Garin, a căror finalitate, dacă ar fi să o rezumăm, ar putea fi surprinsă în formula „redescoperirea omului”, formulă ce revine obsedant în toate studiile consacrate Renașterii. În lumina celor spuse mi se pare nu întîmplător faptul că debutul editorial (din 1937) al lui Eugenio Garin l-a constituit o carte precum aceea dedicată lui *Giovanni Pico della Mirandola*, spirit cutezător ale cărui avînturi astrale nu l-au

împiedicat să zăbovească asupra lumii elementare, autor al unor profunde reflecții asupra extinderii în timp și în spațiu a ceea ce el definește ca *regnum hominis*¹.

A urmat o vastă antologie de texte renascentiste în 1941², o carte despre iluminismul englez în 1942³ și o antologie a gândirii filosofice în Quattrocento⁴, apoi o condensată istorie a filosofiei universale⁵. În 1947, când a apărut mai întâi în limba germană lucrarea despre *Umanismul italian*⁶, numele lui Eugenio Garin reprezenta deja un punct de reper ferm în rîndul istoricilor filosofiei.

Îmi este greu să enunț, fără riscul de a face omisiuni regretabile, toate contribuțiile importante ale lui Eugenio Garin publicate în reviste sau între copertile cărților — înainte sau după apariția *Umanismului italian*, lucrare care l-a consacrat definitiv. O bibliografie a scrierilor sale a apărut recent prin grija foștilor săi studenți și o simplă răsfoire a ei relevă un efort impresionant de abordare a unei problematice extrem de variate⁷. Refuzul lui Garin de a se cantona în studiul unei epoci sau perioade istorice este reflexul curiozității autentice a celui pentru care ideile au o viață a lor proprie ce trebuie urmărită și dezvăluită întrucît ele sînt mărturia evoluției în timp a însăși ființei umane. Pare curios cum un cercetător care a dedicat o bună parte a activității sale studiului solicitant și acaparator al culturii Renașterii a mai putut găsi resurse pentru a se apleoa asupra filosofiei antice și medievale, a iluminismului englez și francez, a filosofiei germane a secolului al XIX-lea, a pozitivistilor sau existențialistilor. Cheia înțelegerii sensului distribuirii în diferite direcții a intereselor lui Eugenio Garin am putea-o găsi eventual chiar în paginile *Umanismului italian* de unde transpare cu claritate concepția că surprinderea specificității ideii și a importanței sale nu se poate face decît dacă ea este considerată ca aflîndu-se într-o permanentă mișcare și recontextualizare de la un autor la altul, de la o epocă la alta. La Renaștere Eugenio Garin s-a întors permanent ca la un spațiu

¹ Giovanni Pico della Mirandola. *Vita e dottrina*, Ed. Le Monnier, Florența, 1941.

² *Il Rinascimento italiano*, Istituto per gli Studi di politica internazionale, Milano, 1941.

³ *L'illuminismo inglese. I moralisti*, Bocca, Milano, 1942.

⁴ *Filosofi italiani del Quattrocento*, Le Monnier, Florența, 1942.

⁵ *Storia della filosofia*, Vallecchi, Florența, 1945.

⁶ *Der italienische Humanismus. Philosophie und bürgerliches Leben in Renaissance*, A. Franke A.G. Verlag, Berna, 1947. Prima ediție italiană: *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari, 1952.

⁷ *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin. 1929—1972*. Laterza e figli, Bari, 1979.

de convergență al unor filoane de gândire ce odată retopite în retortele unei noi sensibilități au căpătat un conținut mai bogat, remodelînd viața spiritului în funcție de noi opțiuni și noi orientări. Închizînd însă această scurtă paranteză și trecere în revistă a biografiei spirituale a lui Eugenio Garin este cred cazul să menționăm cîteva lucrări al căror ecou, în deceniul al șaselea, a trecut dincolo de hotarele peninsulei.

Din 1954 datează *Medioevo e Rinascimento*¹, urmată la distanță de un an de *Cronache di filosofia italiana (1900—1943)*² și după trei ani de o sugestivă lucrare dedicată proceselor educaționale din Europa Renașterii³. Din 1958 datează *Studi sul platonismo medievale*⁴, publicată aproape simultan cu *Il pensiero pedagogico dell'umanesimo*⁵ și urmate îndeaproape de o lucrare cu caracter teoretic privitoare la „unitate” în istoria filosofiei⁶. În deceniul următor apar alte lucrări importante precum *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*⁷, *La cultura italiana tra '800 e '900*⁸, *Scienza e vita civile ne Rinascimento italiano*⁹, *La cultura del Rinascimento*¹⁰, *L'età nuova*¹¹, un volum cuprinzînd cercetări asupra istoriei culturii dintre veacurile al XII-lea și al XVI-lea și culegerea de studii *Dal Rinascimento all'Illuminismo*¹². În ultimii ani ai activității sale o pondere însemnată în cercetările lui Eugenio Garin le-au avut acelea îndreptate spre reevaluarea unor mari direcții ale gândirii moderne și contemporane. În *Intellettuali italiani del XX secolo*¹³ se insistă pe larg asupra raportului între politică și cultură și opera unor intelectuali de talia lui Benedetto Croce și Gramsci. În *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*¹⁴, se reiau preocupări mai vechi legate de definirea semnificației schimbărilor intervenite în gândirea filosofică și științifică a Renașterii față de anterioara epocă a Evului Mediu. O carte recentă, *Filosofia e scienza nel Novecento*¹⁵, se propune ca un

¹ *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari, 1954.

² Laterza, Bari, 1955.

³ *L'educazione in Europa. 1400—1600. Problemi e programmi*, Laterza, Bari, 1957.

⁴ Le Monnier, Florența, 1958.

⁵ Coedizioni Giuntine-Sansoni, Florența, 1959.

⁶ *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari, 1959.

⁷ Sansoni, Florența, 1961.

⁸ Laterza, Bari, 1962.

⁹ Laterza, Bari, 1965.

¹⁰ Laterza, Bari, 1967.

¹¹ *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura del XII al XVI secolo*, Morano editore, Napoli, 1969.

¹² Nistri-Lischi, Pisa, 1970.

¹³ Editori Riuniti, Roma, 1974.

¹⁴ Laterza, Roma-Bari, 1975.

¹⁵ Laterza, Roma-Bari, 1978.

studiu al relației între filosofia speculativă și filosofia științifică. Sînt precizate limitele și contradicțiile filosofiei științifice, se analizează criza pozitivismului, se investighează raporturile între pragmatism și idealism și se zăbovește asupra momentului nașterii în gîndirea filosofică a imaginii asupra crizei civilizației ca urmare a izbucnirii primului război mondial. Procesul nașterii existențialismului este urmărit cu specială atenție ca un simptom al unor orientări născute pe fundalul conștientizării crizei valorilor spirituale.

Desigur că schițat astfel tabloul roadelor muncii de cinci decenii ale autorului la care ne referim este incomplet. Nu am oitat în rîndurile noastre numeroasele ediții și studii rămase între paginile revistelor, precum și capitolele semnate de Eugenio Garin în prestigioase enciclopedii și tratate. Aș menționa doar în acest sens contribuțiile din *Propyläen-Weltgeschichte*¹, din *Storia della letteratura italiana*² de sub direcția lui E. Cecchi și N. Sapegno și din *Enciclopedia del Novecento*³.

*

Reîntorcîndu-ne acum la *Umanismul italian*, carte care așa cum au subliniat toți exegeții ei, trebuie citită cu celelalte studii ale lui Eugenio Garin asupra Renașterii, deoarece ele sînt părți ale unei construcții intelectuale coerente, nu pot să nu citez observația recentă a ilustrului profesor de istorie medievală de la universitatea din Edimburg, Denis Hay, conform căreia insistența lui Garin asupra studierii textelor intră chiar în tradiția renescentistă și se leagă direct de viziunea asupra importanței cuvîntului scris acreditată de un Bracciolini sau un Salutati⁴.

O lectură atentă a izvoarelor este, în concepția lui Garin, singura posibilitate pentru intuirea drumului adesea sinuos, dar plin de surprize al gîndirii umane. A reda textului semnificația genuină are pentru savantul italian importanța pe care o avea pentru oamenii Renașterii actul de *restitutio*. Convingerea că oamenii Renașterii puteau asimila prin procesul de *restitutio* acea *humanitas* și acea cultură a oelor vechi are un corespondent

¹ Cap. *Die Kultur der Renaissance*, în vol. II, Propyläen Verlag, Berlin—Frankfurt—Viena, 1964. A apărut în volum în italiană, sub titlul *La cultura del Rinascimento*, citat mai sus.

² Cap. *La letteratura degli umanisti*, în vol. III: *Il Quattrocento e l'Ariosto*, Garzanti, Milano, 1966.

³ Voce *Filosofia*, în vol. II, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1977.

⁴ Denis Hay, *Storici e Rinascimento negli ultimi venticinque anni*, în volumul colectiv *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, dedicat lui Eugenio Garin cu ocazia împlinirii vârstei de șaptezeci de ani, Laterza, Bari, 1979.

al ei în convingerea autorului că perioada de care se ocupă are de transmis un mesaj, o contribuție proprie și originală în procesul de evoluție a omului. Față de epoca Renașterii Garin se situează în linii mari pe aceeași poziție pe care se situează umaniștii din Quattrocento față de antichitate: importantă pentru el este descoperirea resurselor spirituale ale unei umanități care trăiește în noi și prin noi și va continua să trăiască dincolo de noi.

Cîteva cuvinte îmi îngădui să spun în acest context despre semnificația cuvîntului *umanism*, care a și dat numele orientării culturale analizată în cartea lui Eugenio Garin¹.

Mișcarea umanistă a constituit poate unul dintre cele mai importante aspecte ale Renașterii și a contribuit fără îndoială în gradul cel mai înalt la definirea trăsăturilor ei. Umanismul s-a preocupat de toate aspectele vieții umane, a privit individul ca o parte integrantă a unui organism social în cadrul căruia *humanitas* se definește prin manifestările ce sînt proprii pentru *conditio hominis*. Nu pot fi considerate desigur în același mod problemele născute în interiorul mișcării umaniste într-o primă fază cînd, așa cum arăta Walter Ullmann, raportul genetic cu substratul eclesiologic al Evului Mediu este indiscutabil, cu cele din faza finală unde mîină în mîină ou accentuarea tendinței spre erudiție filologică merge intenția de a plasa individul într-un context istorico-politic nou, sinteză a unei experiențe de durată și a unei înțelegeri superioare a poziției omului în univers. Diferența între aceste două etape este diferența pe planul viziunii asupra omului sesizabilă între opere precum *Momus* a lui Leon Battista Alberti și *Cetatea soarelui* a lui Campanella.

Mișcarea umanistă a influențat profund, se știe, asupra tuturor manifestărilor vieții intelectuale. În jur de 1500 ea cucerise universitățile italiene și era în plină expansiune europeană. Depășind sfera disciplinelor umaniste umanismul și-a extins sfera de acțiune în cîmpul creației artistice și științei influențînd decisiv toate disciplinele avînd o legătură cu problematica omului. Dealtfel în cartea de față Eugenio Garin pune în evidență foarte clar cum căutarea de noi soluții în plan literar și filosofic — aspectele etice și politice fiind prevalente — a avut o continuare firească în aplicarea noilor metode la metafizică și filosofia naturală². Trebuie precizat însă oă nu se

¹ Pentru cele ce urmează se trimite la studiile lui: Walter Ullmann *Origini medievali del Rinascimento*; Charles Trinkhaus, *Il pensiero antropologico-religioso nel Rinascimento*; Paul Oskar Kristeller, *Il Rinascimento nella storia del pensiero filosofico*, Charles B. Schmidt, *Filosofia e scienza nella università italiane del XVI secolo*, toate în volumul colectiv *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, citat mai sus.

² Cf. Marie Boas Hall, *Il Rinascimento scientifico*, în vol. colectiv *Il Rinascimento*, ... citat mai sus, p. 342 și urm.

poate pune sub semnul umanismului întreaga cunoaștere și gândire a Renașterii. În construcția oărții sale Eugenio Garin pleacă de la observația judicioasă că umanismul, precum orientare intelectuală, trebuie legat indisolubil de *studia humanitatis* în componența cărora intră, se știe, gramatica, retorica, poesia, istoria și filosofia morală, adică doar o parte a filosofiei. Rămân în afara schemei alte discipline precum, dintre cele filosofice, logica, filosofia naturală, metafizica, iar dintre celelalte, care se predau în universitățile vremii, teologia, dreptul, medicina, matematica¹. Distingînd între contribuția directă și cea mediată a umanismului la progresul diferitelor discipline, Eugenio Garin îl consideră pe bună dreptate precum acea limfă vitală care a permis nu numai îmbogățirea patrimoniului de gândire și cunoaștere a epocii, ci chiar schimbări de perspectivă care nu pot fi puse pur și simplu doar pe seama perfecționării metodelor de investigare. Este suficient să ne gîndim în acest sens la concepția lui Bruno asupra universului, la concepția religioasă a lui Campanella. Dacă influența umanismului este înrădăcinată profund în straturile diverse ale culturii Renașterii — de metode oritice aplicate pentru *studia humanitatis* folosindu-se dreptul, medicina, teologia, matematicile, științele fizice și biologie care erau înglobate în filosofia naturală, nu se poate totuși pune sub semnul său toată gândirea timpului. Tradițiile scolastice medievale au continuat în universități o bună perioadă de timp² și chiar și în interiorul unora din disciplinele menționate mai sus pot fi sesizate tendințe ce nu merg în același sens.

Meritul incontestabil al lucrării lui Eugenio Garin este însă acela de a fi prezentat mișcarea umanistă ca pe un fenomen viu și dinamic care a mobilizat energiile intelectuale canalizîndu-le în direcția efortului de recompunere a unei imagini complexe asupra omului, corespunzătoare ou lărgirea accelerată a cadrului cunoașterii.

În ansamblul studiilor asupra Renașterii, *Umanismul italian* este de cîteva decenii o carte de căpătii și are toate șansele să rămînă în această poziție întrucît propune un tablou istoric convingător în care tăria argumentelor, izvorîte dintr-o vastă erudiție, se împletește strîns cu subtilitatea observațiilor. Talentul literar al autorului face ca paginile sale să exercite o atracție puternică asupra lectorului. În această din urmă calitate pot afirma că *Umanismul italian* este o pasionantă reconstituire a unei etape definitorii în evoluția problematicei omului, etapă unde regăsim rădăcinile atîtor și atîtor dezbateri încă actuale.

Grigore ARBORE

¹ Cf. Paul Oskar Kisteller, *art. cit.*, p. 157 și urm.

² Cf. Paul Oskar Kristeller, *art. cit.*, p. 163.

Acest eseu a fost tipărit mai întâi în 1947 în limba germană, la Berna, de către editura Francke. Fusese terminat în 1946 cu scopul precis de a prezenta în formă accesibilă unui larg public neitalian anumite aspecte prevalent „morale” ale culturii italiene din secolele ale XV-lea și al XVI-lea. Voia să finalizeze cu o tentativă de expunere sintetică — precum se obișnuia încă în acea vreme — peste un deceniu de cercetări speciale și lecturi de pagini nu foarte răspândite, chiar dacă astăzi devenite familiare într-o oarecare măsură.

Prezentînd cartea în Italia în 1951, cu unele mici adăugiri, cel care scrie sublinia, pentru a evita neînțelegeri, propriile intenții. Nu voise să ofere o nouă interpretare a așa-numitei Renașteri, nici o panoramă completă a gândirii italiene între Quattrocento și Cinquecento, ci doar să indice anumite orientări, mai ales în cadrul „vieții civice”, la a cărei atitudine meditativă contribuise, după opinia sa, reînflorirea acelor *studia humanitatis* (de unde folosirea contestatului termen de „umanism”) ce au influențat totodată prin noi întemeieri metodologice și printr-o nouă mentalitate și asupra științelor naturii și asupra concepției realității în general. În acest scop au constituit prevalent obiectul atenției izvoare și autori, teme și texte adesea lăsate la o parte, sau răspândite și eficiente îndelung, și nu doar în mediul reflecției „morale”, din secolul al XV-lea înainte.

De la acea expunere, pentru autor „popularizatoare” și, deși provizoriu, sintetizatoare a unei serii de studii, au trecut aproape douăzeci de ani bogați în cercetări în acest domeniu în Italia și în afară, și poate mai mult în afară decît în Italia. Perspective și probleme s-au mutat. Opere mai fericite au dezvoltat teme aici doar schițate, în timp ce anume preocupări polemice, atunci evidente, chiar dacă nedecarate, și-au pierdut din corozivitate. Termenul însuși „umanism” a devenit, prin abuz, uzat și echivoc și trezește, doar cînd este auzit, nerăbdare. Cel ce scrie a continuat, bine sau rău, cercetările sale, în parte modificînd, în parte argumentînd și documentînd astfel propriile vederi. Din 1934, an în care completa

o monografie despre Giovanni Pico, s-au scurs treizeci de ani; metode mai adecvate și studioși mai încercați s-au impus de acum. Recitind-o, această carte îi apare celui care a scris-o un document al unei vremi diferite și al unui gen literar discreditat. Cu toate acestea, poate, a avut o anumită eficacitate din care rămân destule urme în destule lucrări, chiar în afara Italiei.

De aceea se poate justifica o a treia ediție italiană care, totuși, ca și a doua, lasă nealterate (în afară de cazul unor neînsemnate modificări formale) textul și, în note, bagajul de citate. O actualizare nu ar fi avut sens. Au fost adăugate în schimb unele puține indicații bibliografice și anume referiri la opere ce au ținut cont de aceste considerații. Opere cărora li se face doar o urare: de a servi ca punct de plecare pentru probleme și texte ce nu par a-și fi epuizat încă funcția lor.

E.G.

Florența, 31 ianuarie 1964

INTRODUCERE

1. UMANISM ȘI FILOSOFIE

Acum aproape un secol Renan, în al său *Averroes* a transformat, la un moment dat, Padova și Florența în simbolurile unei antinomii capabilă să caracterizeze bine, după opinia sa, orientarea atât de complexă a culturii Renașterii: pe de o parte Padova, citadelă a tradiției aristotelico-averroiste, riguros științifică și logică, în contrast cu umanismul și cu dragostea implicată de acesta față de arte, litere și *studia humanitatis*; pe de altă parte Florența, orașul lui Ficino și al lui Poliziano și al atîtor alți gînditori și poeți care îi socoteau „ciudați și fanteziști” pe maeștrii padovani, după expresia curioasă pe care o întîlnim într-o scrisoare a lui Lorenzo din 1491¹. Antiteza lui Renan o atenua la autorul ei conștiința mereu prezentă chiar dacă nu clară, a semnificației profunde a umanismului, a valorii de neșters pe care o poziție critică lipsită de prejudecăți o avea față de o nouă formație culturală. Pe de altă parte Renan își dădea seama că „filosofia” padovană era în Quattrocento de acum obosită; că instrumentele perfecționate de care se foloseau erau uzate și izvoarele sale secătuite; că subtilul său mod de a raționa se învîrtea în gol și aparținea trecutului. Ulterior Galileo va cunoaște bine orice implicație a fizicii lui Aristotel, dar forțele și perspectiva necesară pentru nouă sinteză îi vor veni de la o atmosferă culturală diferită.

Din nefericire seducția transformării unei antiteze într-o explicație, confundînd o negație cu o determinare pozitivă, a acționat asupra prea multor istorici ai culturii renascen-tiste: lupta Padovei împotriva Florenței a devenit unul dintre locurile comune folosite pentru caracterizarea unei atitudini înțeleasă ca revoltă a literelor împotriva științelor, a poeziei împotriva filosofiei, a legilor împotriva medicinei, a retoricii mistice împotriva dialecticii eretice, a impietății averroistice împotriva acelei *pietas* umanist-platonice². În această contrapunere s-au strîns apoi toate temele polemicii privind Renașterea, cele ce s-au definit de la Burckhardt încoace; astfel acea „știință” și acea „filosofie” au devenit rînd pe rînd

atributele superiorității și modernității medievale sau semnele unei insuficiențe radicale și ale unui declin fără remediu; și, viceversa, acea „retorică” și acea „gramatică” au fost prezentate fie ca o pauză în progresul „spiritului”, fie drept expresia unei culturi cu adevărat „moderne”. Pînă cînd o mare parte a istoriografiei contemporane, mai mult decît pentru a se conforma unei juste exigențe de continuitate pentru o declarată sau latentă polemică împotriva valorilor afirmate de filosofia modernă, s-a pus admirabil de acord în a refuza orice semnificație profundă pozițiilor speculative renaștentiste, declărate lipsite de orice originalitate față de Evul Mediu în implicațiile lor filosofice, și întru nimic noi sau inovatoare chiar în aspectele lor literare.

Un istoric al științei, Sarton, într-o polemică postumă împotriva acelor „diletanți înfumurați” care au fost umaniștii, nu a ezitat să opteze „pentru un regres indiscutabil atît din punct de vedere filosofic cît și din punct de vedere științific. Față de scolastica medievală, obtuză dar onestă, filosofia caracteristică acestei epoci, adică neoplatonismul florentin, a fost un amestec superficial de idei prea vagi pentru a avea o valoare reală.” Și mai radical încă, un istoric al filosofiei de talia lui Bruno Nardi a afirmat că „dacă vrem să coborîm cu adevărat la originile filosofiei moderne, trebuie sărit peste perioada umanistă”; iar un istoric al literaturii, Billanovich, a vorbit de un secol de „tăcere, întreruptă doar de declinările umile ale gramaticienilor”, în timp ce „profesiunea” de studios al filosofiei... s-a degradat la încercări... de ascuțime filosofică și retorică”³, în mijlocul unei „desăvîrșite dezordini intelectuale”... Îți vine să răspunzi că acei gramaticieni și acei retori se numeau Lorenzo Valla și Leon Battista Alberti, că din acele medii sterile și goale au ieșit Nicolaus Cusanus și Paolo Toscanelli, că știința lui Leonardo și Galileo s-a maturizat tocmai în acel secol peste care ar trebui să se sară, că în el s-a afirmat Niccolò Machiavelli și tot acel ferment critic exprimat ulterior în opera lui Telesius sau Bacon, că un Erasm de Rotterdam sau un Montaigne, ar fi greu de conceput fără cultura quattrocentescă. Astfel, în legătură cu antiteza Padova-Florența, ar fi chiar prea ușor de arătat, cu datele de fapt la îndemînă, toată lipsa ei de consistență, atît în legătură cu persoanele cît și cu concepțiile. Dacă într-adevăr umanismul quattrocentesc a fost dife-

rit în diferite centre culturale, a avut totuși trăsături comune cu care a pătruns oriunde, acționînd pretutindeni într-un sens profund inovator și radical, expresie a unei atitudini umane în întregime schimbată.

Dar, pentru a spune adevărul, rațiunea intimă a acelei condamnări a semnificației filosofice a umanismului este alta; și dealtfel rezultă cu claritate din acea continuă retrimiteră prin contrast la sintezele metafizico-teologice ale „obtuzei dar onestei scolastici”: este anume vorba de supraviețuirea iubirii pentru o imagine asupra filosofiei căreia gîndirea secolului al XV-lea i-a fost ostilă. Fiindcă lucrul căruia i se deplînge din toate părțile pierderea reprezintă tocmai ceea ce umaniștii voiau să distrugă, și anume construcția marilor „catedrale de idei”, a marilor „sisteme logico-teologice, a Filosofiei care subordonează orice problemă, orice căutare problemei teologice, care organizează și închide orice posibilitate în țesătura unei ordini logice prestabilite”⁴. Acelei Filosofii, ignorată de umanism ca zadarnică și inutilă, se substituie cercetări concrete, definite, precise, în cele două direcții ale științelor morale (etică, politică, economică, estetică, logică, retorică) și ale științelor naturii care, cultivate *iuxta propria principia*, în afara oricărei condiționări și a oricărei *auctoritas*, au în orice plan acea prospețime pe care „onesta” dar „obtuza” scolastică a ignorat-o.

Faptul de a fi îngăduit aceasta, de a fi văzut că logica căutărilor omenești nu este neapărat aceea a lui Aristotel, că logica lui Aristotel nu este cuvîntul Domnului ci un produs istoric, faptul de a fi generat cercetări concrete, de a fi, mai ales, obișnuit noile generații la un astfel de mod de a vedea și de a gîndi, faptul de a fi educat „omenește”, poate să pară puțin celor ce visează construcții teologice arhitecturale, însă celor ce înțeleg filosofia ca o cercetare conștientă a țelurilor umane, ca o discuție asupra conceptelor, le va părea o cucerire de neprețuit. Care, trebuie adăugat, nu a fost deloc nelegiuită sau eretică, ba, dimpotrivă, foarte des, respectuoasă față de credința creștină ca formă de experiență de necontestat, de care acele cercetări specifice, în modestia lor singulară, nu trebuiau să se preocupe întrucît se îndreptau într-o altă direcție. Cercetări modeste — s-a spus — „filologice” și „istorice”, care, renunțînd la acele grave discursuri despre Dumnezeu și intelect, căutau dimpotrivă felul cetăților omenești,

și ale obiceiurilor și ale riturilor oamenilor, sau, pe terenul științei, voiau să precizeze natura bolilor sau structura celor vii cu pedanterie „gramaticală”; tocmai fiindcă — așa cum ne învață marele Antonio Benivieni — la școlile „gramaticienilor” învățaseră o metodă și un mod de abordare a realității. Care este tocmai acea atitudine „filologică” ce, cum bine a văzut o istoriografie disprețuită astăzi cu prea multă ușurință, constituie tocmai noua „filosofie”, adică noua metodă de a sonda problemele, ce nu trebuie considerată deci, cum ar socoti cineva, alături de filosofia tradițională, ca un aspect secundar al culturii renascentiste, ci tocmai filosofie efectivă.⁵

2. EXIGENȚE FILOLOGICE NOI

Poate fi util, în legătură cu aceasta, să recitim elogiul pe care Niccoletto Vernia, acel Niccoletto aflat mai presus de orice bănuială, l-a făcut lui Ermolao Barbaro pentru traducerea lui Themistios sau, și mai bine, scrisoarea-prefață, tot a lui Vernia, la ediția operelor lui Aristotel cu comentariile lui Averroes. Cel mai puțin „umanist” dintre scriitorii din Quattrocento insistă pe larg în acea scrisoare tocmai asupra grijii avute de a emenda textul, asupra modului cum s-a adresat *grecilor* pe care îi cunoștea pentru a obține clarificări asupra termenilor tehnici și lămuriri pentru înțelegerea versiunilor, fiindcă fără siguranța textului este inutil să se discute în gol, chiar problemele fără importanță. Citind această epistolă introductivă — atât de importantă din punct de vedere metodologic — cum să te abții de la o confruntare ideală a ediției aristotelice a profesorului padovan cu un codice, aflat odinioară la mănăstirea florentină San Marco, ce conține versiunea latină a comentariului lui Eustratius la *Etica Nicomahică*? Manuscrisul aparține lui Coluccio Salutati și pe margine sînt adnotări, scrise de mîna marelui Cancelar, asupra exactității termenilor și confruntări cu expresiile originale grecești pentru confirmarea sensului cărora erau consultați, înainte de a fi reușit să-l aducă pe Manuel Chrysoloras la universitate, bizantinii care veneau la Florența pentru motive comerciale și din necesități politice.⁶ Fiindcă Salutati, ca bun elev al lui Petrarca, insista mereu asupra necesității de a înceta odată, în fața textelor filosofilor, cu lungile dis-

cuții întemeiate pe nimic și fără a se preocupa de a începe cu înțelegerea valorii lor originale exacte. Într-o pagină din *De fato*, tocmai în legătură cu interpretarea filosofiei morale a lui Seneca, el reamintește cum, confruntat cu dificultățile generate de gradul de deteriorare al manuscriselor, a adunat *multos codices... non modernis solum, sed antiquis scriptos litteris**. Își dăduse astfel seama de neglijența copiștilor, de comentariile marginale și cele dintre rînduri nimerite pînă la urmă în text, de ignoranța arogantă a cititorilor gata să corecteze acolo unde nu înțelegeau (*praesumptuosas manus iniciunt ... tum detrahentes aliquid, tum addentes*)**. Pentru a nu mai vorbi — adaugă — de ceea ce se întîmplă cînd în joc intră interese, precum în cazul textelor sacre și al operelor Părinților, unde preocupări diferite au determinat alterări voite; astfel diferiți barbari *nullum omnino textum philosophorum moralium, historicorum, vel etiam poetarum non corruptissimum reliquerunt****. De aici nevoia de culegeri conținînd toate exemplarele unei opere încredințate apoi unor „experți” în limbă și în istorie, pentru a-i restitui fiecareia înfățișarea sa.⁷

Ceea ce Salutati încearcă să facă pentru Seneca sau pentru Augustin, Vernia va încerca pentru Aristotel, Nifo pentru *Destructio destructionis* a lui Averroes. Însă întîlnirea ideală a lui Coluccio cu Niccoletto are un sens al său anume, deoarece una din puținele scrieri rămase de la Vernia este tocmai un atac postum împotriva lui Salutati și a tezei sale privitoare la supremația legilor, atac de un ton antiumanist deosebit. Și, totuși, chiar acel adversar al supremației revendicate pentru *studia humanitatis* își însușise, aproape fără să-și dea seama, cucerirea cea mai de seamă a umanismului: preocuparea istorico-critică de a surprinde autorii în dimensiunile lor. Lipsa de prejudecată a comentariului aristotelic nu se mai epuizează în insinuarea unei interpretări mai mult sau mai puțin eretice într-un text mai mult sau mai puțin recalcitrant: deja se încearcă plasarea operei lui Aristotel în

* Multe manuscrise... de lucrări nu numai moderne, dar și antice.

** Le corectează după bunul lor plac... fie scoțînd oeva, fie adăugînd.

*** N-au lăsat necorupt nici măcar un text de filosofie, morală, de istorie, ba chiar nici unul poetic.

istorie și deci efectivă sa depășire și depășirea tuturor acelor poziții ce consideră aristotelismul un adevăr cucerit pentru totdeauna. De aceea și Ermolao Barbaro se afla în consens cu anume teme ale lui Vernia⁸; de aceea, la un moment dat, lecția „filologilor“ devine decisivă pentru „filosofi“, pentru care devine tot mai vie nevoia de izvoare originale, de texte corecte, de precizie istorică, în timp ce Aristotel încetează de a mai fi o *auctoritas* pentru a se transforma într-un gânditor ca toți ceilalți, definibil într-un anume timp al său. Când întâlnim mărturisirea deschisă că Aristotel nu mai este suficient deoarece nu a văzut anumite probleme, simțim detașarea de un vechi mod de a gândi: nu mai avem de-a face cu un text — dat pentru totdeauna — de comentat; nu mai avem de-a face — de acolo înainte — cu ilustrarea Adevărului: există riscul unei aventuri acolo unde totul este, da, obscur, însă totul, încă, este posibil. Cel care a doborât coloanele lui Hercule nu este eroul care a încălcat interdicția și totuși crede în ea, și eroismul său este astfel tocmai pentru că ele se află acolo. Le doboară cu adevărat cine le explică nașterea, și pe această cale le înțelege, și apoi le lasă acolo unde se aflau, elegante și curioase „vechituri“; după expresia bunului Vespasiano da Bisticci, fără să rîdă sau să plîngă, fără dispreț, ci în deplină înțelegere. Motiv pentru care toți ereticii și averroïștii cei mai nelegiuiți și aristotelicii cei mai înflăcărați sînt cu adevărat bieți lingușitori față de acei filologi care, cu tot marele respect pentru formele tradiționale, abordează orice document, orice hîrtie, orice carte, considerînd că, așa cum se prezintă, ea este un fapt omenesc, o urmă și o rezonanță umană și în această calitate poate constitui obiectul examinării și discutării critice.

3. UMANISM ȘI ISTORIE

La 1 februarie 1392 Coluccio Salutati îi scria lui Don Juan Fernandez de Heredia o scrisoare care este un distins monument de gîndire. Piosul Cancelar preamărește calitățile istoriei, educatoare a umanității, izvor de cunoștințe concrete mai presus de orice subtilitate teologică și filosofică, formatoare doar ea a omului deoarece umanitatea este memoria acțiunilor umane în lume și este „filantropie“, adică întâl-

nire și colocviu cu toți oamenii. În dimensiunile istoriei se înfăptuiește civilizația și se definește politica: „*tolle de Sacris litteris quod hystoricum est: erunt profecto relique res sanctissimae, res mirandae; sed... taliter insuaves, quod non longe poterunt te iuvare*“.* Nu este de mirare că primul istoric în sens modern a fost cel mai de seamă elev și prieten al lui Coluccio, Leonardo Bruni, a cărui vastă experiență politică dobândită în cancelarii l-a învățat să vadă bine în interiorul cauzelor faptelor care sînt mereu, pentru el, decizii libere ale oamenilor, buni sau răi, decizii putînd fi înțelese de oameni⁹.

Pe această cale, finalizînd dealtfel o lungă criză, tocmai și numai umanismul a situat în cadrele sale istorice și a depășit pentru totdeauna acea antică viziune a realului static, cu structuri rigide, obiect anistoric de contemplație pe care logica platonico-aristotelică îl postulase și unde o mișcare reîntoarsă etern pe poziții identice se dizolvă într-o iluzie de mișcare, în timp ce omul, viața și activitatea sa se pierd într-o radicală neînsemnătate. Și ceea ce anume critici nu surprind este că fără așa-zisa „retorică“ a unor Guarino, Valla, Poliziano și a altor „pedanți“ de acest tip, „autoritățile“ nu ar mai fi fost răsturnate de pe pedestalele lor și nici logica lui Aristotel nu ar mai fi fost văzută drept ceea ce este: un minunat instrument al gîndirii umane, înscris și valabil în cadrul anumitor dimensiuni culturale: logică a lui Aristotel din Stagira, și chiar a lui Euclid și a altor destui nu puțini subtili cercetători — însă nu, în mod absolut, logica. Cum a arătat cu toată claritatea Lorenzo Valla în ziua în care nu a mai avut pretenția să discute înăuntrul aristotelismului, ci a rupt-o în bloc împotriva lui. Valla își definește poziția chiar în cuvîntul înainte la *Dialectica*: logica aristotelică nu este singura logică. Fapt pentru care el nu va mai accepta obligația școlii, adică să jure că Aristotel, în esența sa, nu poate să greșească, pentru că, dimpotrivă, el dorește să-l distrugă pe Aristotel și aristotelismul din rădăcină. Atunci s-a cucerit, datorită acelor foarte pedanți cercetători de istorii antice, o detașare egală de fizica lui Aristotel și de cosmosul lui Ptolemeu și a avut loc brusc

* Scoate din scrierile sfînte ceea ce este istorie: vor rămîne desigur locuri foarte solide, lucruri demne de admirat; dar... atît de simple că nu-ți vor putea plăcea mult timp.

debarasarea de închistarea lor apăsătoare. Fiindcă este adevărat că fizicienii și logicienii de la Oxford și Paris începuseră de o bucată de vreme să crodeze din interior acele structuri care scîrțiau destul de tare după lovitura teribilă dată de Occam.¹⁰ Însă doar cucerirea sensului anticului ca sens al istoriei — proprie umanismului filologic — a permis să se aprecieze la justa lor valoare acele teorii: gânduri ale oamenilor, produse de o anumită cultură, rezultat al unor experiențe parțiale și particulare; nu oracole ale naturii lui Dumnezeu *reve late* de Aristotel sau Averroes, ci imagini și plasmuiți omenești. Este oportună recitirea cărții a douăsprezecea a lui Pico despre discuțiile astrologice și acea precisă determinare a genezei istorico-psihologice a nașterii și răspîndirii astrologiei. Istoricizînd în acel fel greșeala, el istoriciza totodată, și nu cu mai puțină pătrundere, cunoașterea umană. Și fără să vrea și aproape fără să-și dea seama, nepotul său Gian Francesco a reușit, pe o cale opusă și cu intenții opuse, să reconfirme concepția unchiului, în nemiloasa demolare a tuturor teoriilor filosofice ale antichității cărora le-a înfățișat limitele și raporturile.¹¹ Oricum, fie că se sublinia infinita căutare a celui ce este mereu nemulțumit, fie că se îndrepta privirea asupra caracterului pozitiv al unei cuceriri continue, pînă la convertirea unei cerințe într-o certitudine, se dobîndea sensul istoriei umane.

4. UMANISM ȘI PLATONISM

Privitor la aceasta trebuie să observăm că însăși preferința pentru Platon, atît de constantă în pozițiile umaniste, a însemnat, desigur, și o mișcare polemică de revoltă, fiind adesea o emblemă a unei opțiuni. În profunzime ea a indicat însă o cale spre o lume deschisă, discontinuă și contradictorie, cu aspecte nenumărate și schimbătoare, refractară la orice ordonare, de care trebuie să te apropii printr-o permanentă căutare care nu se teme de incoerențele aparente, dar care este însă corp evanescent în mișcare și variază pînă la a putea reflecta infinita varietate a lucrurilor; care refuză articulările rigide ale unei logici statice incapabilă să surprindă mobilitatea plastică a ființei și totuși și le însușește, cînd îi convine, pentru a sublinia trîndăvia oricărei stag-

nări. Platon împăciuitoare, pacificator datorită posibilității interpretărilor divergente, nu a indicat o slăbiciune speculativă, ci conștiința că termenii oricărei alternative se exclud în aceeași măsură în care sînt invocați. Contradicțiile aparente ale dialogurilor dezvăluie în ce măsură ochiul pătrunzător al „divinului” Platon a surprins contradicțiile realității.

Tocmai fiindcă era considerată filosofie a tuturor deschiderilor și a tuturor convergențelor, meditație morală a unei vieți străbătută de speranță, și totuși prudentă la hotarele mitului, mai degrabă dialog uman decît tratat, exasperare problematică în stare să erodeze orice sistem, chiar dacă este permeabilă la sistematizări, din toate aceste motive filosofia lui Platon a fost în centrul unei culturi ce refuza certitudinile antice, care respingea o lume închisă ordonată stabil, cultură aflată într-o criză istorică în care entitățile venerate se sfărîmău în bucățele, lumea și raporturile umane schimbîndu-se. Dialogurile pline de enigmatica figură a lui Socrate, de căutarea sa atît de subtilă, unde sînt prezente în aceeași măsură certitudinea cea mai solidă și sentimentul imperios al necesității rezolvării problemei, dialogurile atît de omenesti, atît de lumești și sociale și totuși înălțătoare, unde speranța alternează cu regretul a ceea ce ar trebui să fie și poate nu va fi niciodată, unde nu știi dacă „pămîntul îndepărtat” se pierde în amintirea binelui trădat sau se străvede așteptarea unei mîntuiri, unde filosofia este iubire și pasiune și percepere acută de minunate forme schițate dincolo de aspectele sensibile, însă totodată logică foarte fină și discutare a multelor sisteme logice posibile; toate acestea au fost motivele evidente datorită cărora temperamente foarte diferite precum un Valla și un Ficino, un Poliziano și un Pico, un Bruno și un Patrizi l-au venerat pe „divinul” Platon și l-au contrapus acelui „animal” de Aristotel. Ei știau bine și o declară cu multă claritate, că Aristotel nu a făcut adesea decît să cristalizeze și să împingă pînă la limită, cu riguroasă coerență, teme platonice. Însă lupta lor era îndreptată tocmai împotriva acestei cristalizări. Care, în astronomie, pentru a cita doar un exemplu, transformase o extrem de elegantă construcție geometrică în teoria fizică a sferelor cerești. Astfel, la un moment dat, a pronunța numele lui Platon a însemnat mai ales să înlături oprimanta lume aristotelică, închisă, ierarhizată, finită și să cucerești, împotriva tuturor

rînduielilor, un spirit de cercetare nou, lipsit de prejudecăți și într-adevăr liber, în timp ce tema *ubi spiritus, ibi libertas* se întâlnea cu noul program *inval vivere*.

5. ORIGINILE UMANISMULUI

Tema „reîntoarcerii la Platon” readuce în discuție aici un vechi și mereu nou echivoc, și anume ideea că umanismul a fost determinat și caracterizat de cunoașterea noilor texte clasice ignorate anterior: lectura lui Cicero, Lucrețiu și Seneca, a lui Platon și Plotin ar fi reînnoit cultura; o mărire cantitativă a lecturilor clasice s-ar fi transformat într-un salt calitativ. Idee care este tocmai supoziția acelor învățați istorici care cercetează texte și traduceri medievale, și compilații și florilegii și citate și treptat-treptat descoperă că primul secol al umanismului în Italia nu mai este între Trecento și Quattrocento, ci către Duecento sau chiar secolul XII și epoca lui Alcuin și curtea carolingiană¹². În timp ce era necesar, tocmai pentru înțelegerea specificului Renașterii, să se risipească mitul secolelor barbare și să se arate rădăcinile polemice ale temei barbariei medievale, nu datorită acestui fapt era îndreptățit să se uite că problema respectivă nu privea conținuturile, ci formele unei culturi.

Trebuia, fără îndoială, să se reamintească faptul că Evul mediu îi citea pe clasici, îi traducea, știa limba greacă, cel puțin în anume vremuri și locuri, avea interese legate de științele naturii și așa mai departe. Trebuia să se înțeleagă că, desigur, Evul Mediu, deloc întunecat și barbar, ci plin de luminile civilizației și de măreție a gândirii, s-a hrănit din antichitate și și-a însușit-o. Numai că problema mai gravă este cu totul alta, și anume determinarea pozitivă a unor moduri și tonuri și forme diferite de viață și cultură.

Pe măsură ce este cunoscut mai bine Evul Mediu, se vede mai bine cât anume din cultura antică s-a prelungit în cultura sa. Moduri de însuflare a cunoștințelor, puncte de vedere și doctrine supraviețuiesc în mod diferit. Dacă lumea clasică și-a epuizat limfa sa vitală, rămân ecourile ei consemnate în compilații și manuale, fixate în moduli scolastici. Creștinismul nu a înlocuit deloc — așa cum credea Tertulian — Porticul din Atena cu templele din Ierusalim. Atena și Roma trăiesc

în școli: nu în doctrinele lui Platon, Aristotel sau Lucrețiu, de acum atât de îndepărtate și prea elevate și solemne, ci în expresii de o înțelepciune obosită, încredințată unor compendii modeste. Nu dialogurile platonice, sau metafizica aristotelică, ci Porfirios sau compilații după Porfirios. Astfel vechile cărți de școală transmit cristalizările finale ale culturii antice învățămîntului medieval; și sînt acestea cărți în fața cărora o atitudine reverențioasă limitează opera maestrului la interpretare, la obsesivul și chinuitorul comentariu care trebuie doar să dezvăluie adevărul închis în pagina investită cu caracterul sacru al cuvîntului tipărit. Se va insinua totuși o glosă în text, se va corecta arbitrar textul; nu este important să se știe ceea ce istoricește este adevărat, ci este important unicul Adevăr în vreun fel sau altul existent la temelia scrierii. Tocmai fiindcă textul scris de către cine are a u t o r i t a t e se oferă el însuși ca obiect unic al cunoașterii scutindu-ne de cercetarea directă, orice efort de aprofundare se îndreaptă în direcția scormonirii adevărului în scriere, care nu mai este un document uman, ci un oracol căruia trebuie să i se smulgă sensul secret. Un autor din secolul al X-lea ne explică cum se rezolvă dificultatea unei diagnosticări: se merge la Chartres și se citesc *Aforismele* lui Hippokrates, și dacă nu este de ajuns se citesc comentariile lui Galenus și apoi comentariile lui Soranus și așa mai departe comentariile comentariilor.¹³

Aceeași teorie a „dublului adevăr” se leagă parțial de o atitudine mentală de aceeași natură: cartea lui Aristotel este revelația adevărului natural; actul filosofării face abstracție de referirea directă la real și se limitează să înțeleagă pagina Autorului. În timp ce, la rîndul său, Adevărul este atât de detașat de personalitatea istorică a unui filosof încît contează foarte puțin vehicolul pămîntesc prin care se manifestă. Nu contează omul, acel om anume; contează o gîndire, a cărei schimbare de nume este cu totul și cu totul întîmplătoare. De aici straniile atribuiri și anonimii prin dispariția individului în operă sau în fructul unei colectivități. În aceasta constă măreția și limita unei întregi culturi; există însă aici o caracteristică ce trebuie avută prezentă pentru a înțelege vibrația cu care Valla în fața cuvîntului *verbum* ne atrage atenția că ne găsim în fața unui pur mijloc de comunicare, lucru desigur foarte important, dar omenesc. În consecință logica, dialectica, trebuie readusă din cerurile teologiei în etajele retoricii

și gramaticii și pe terenul mai umil al raporturilor lumești. Într-un chip asemănător, Guarino, la începutul cursului său de retorică reamintează că retorica și dialectica sînt științe lumești. Și Ermolao Barbaro, la cursul său despre Aristotel pe care îl ținea în zori la Padova, simțea nevoia să spună că scopul său este acela de a-l face pe Aristotel să intre ca persoană vie într-un colocviu uman: *ut cum ipso vivo et praesente loqui videamur*. Un om viu și prezent, iubit cu toate limitele sale.

6. UMANISM ȘI ANTICHITATE CLASICĂ

Tocmai atitudinea adoptată față de cultura trecutului, la trecut, definește clar esența umanismului. Și specificitatea acestei atitudini nu trebuie să fie situată într-o mișcare singulară de admirație sau afecțiune, nici într-o cunoaștere mai largă, ci într-o bine definită conștiință istorică. „Barbarii” nu au fost considerați ca atare fiindcă i-au ignorat pe clasici, ci pentru că nu i-au înțeles în adevărul situației lor istorice. Umaniștii descoperă clasicii întrucît îi detașează de ei înșiși, încercînd să-i definească fără a confunda *l a t i n a a c e s t o r a* cu a lor înșiși. De aceea umanismul i-a descoperit cu adevărat pe antici, fie ei Vergiliu sau Aristotel, oricum foarte cunoscuți în Evul Mediu: i-a descoperit fiindcă l-a redat pe Vergiliu timpului său și lumii sale, și fiindcă a încercat să-l explice pe Aristotel în contextul problemelor și cunoștințelor din Atena secolului al IV-lea înainte de erei noastre. Din care cauză nu se poate și nici nu trebuie să se facă o distincție în umanism, între descoperirea lumii antice și descoperirea omului, întrucît au fost unul și același lucru; fiindcă descoperirea antichității ca atare a însemnat măsurarea sinelui cu aceasta și detașarea de ea și raportarea la ea. A însemnat timp și memorie și sens al creației umane și al operei pămîntești și al responsabilității. Nu întîmplător marii umaniști au fost în mare număr oameni de stat, oameni activi, obișnuiți să acționeze din proprie inițiativă în viața publică a timpului lor.

Dar punctul în care s-a concretizat acea luare de cunoștință a fost aprinderea unei discuții critice în fața documentelor trecutului care, independent de orice rezultat specific, a permis

să se stabilească o distanță a noastră față de acel trecut: acci șapte sute de ani de tenebre — atîția socotea Leonardo Bruni — în care se estompase spiritul critic, în care părea să fi slăbit conștiința istorică ca rezultat al acțiunii omenești. Acel punct de criză s-a concretizat și a luat dimensiuni precise tocmai în „filologia” umanistă care este conștiință a trecutului ca atare, viziune lumească asupra realității și explorare umană a istoriei oamenilor.

Cînd deschidem „miscellaneele” lui Poliziano, în fața ochilor ne apare imediat, în primul capitol, „Endelecheia”, sufletul: nu este însă vorba despre Zeița cîntată în secolul al XII-lea de Bernardo Silvestro și în chip diferit personificată în comentariile platonicienilor și nici măcar nu se discută despre unitatea posibilă a intelectului și de raporturile sale cu individul. Problema ține de cuvînt: *entelecheia* sau *endelecheia*, mișcare eternă sau act perfect? Cu maximă luciditate, Poliziano, în mîină cu mărturiile clasice, ilustrează două concepții despre suflet, pe Platon în raport cu Aristotel, ceea ce implică diferitele premise, gîndirea care s-a definit în acele cuvinte. Ni se înfățișează geneza a două teorii, raportul lor istoric; surprindem sensul unui moment al istoriei filosofiei.

Deschidem, la Valla, faimosul capitol al treizeci și optulea al celei de a șasea cărți din *Elegantiae*: se discută despre termenul *persoană* și într-o discuție gramaticală, redusă fiind *persoana* la *calitate*, se curmă tăind cu lamă occamistică o gravă chestiune teologică. Nu întîmplător Valla trimite la „dialectica” sa, care este reducere riguroasă a filosofiei de la teologie la analiza structurilor gîndirii care se relevă în discurs.

Deschidem *Adnotările la Noul Testament* și citim: „nu există cuvinte ale lui Cristos, căci el a vorbit în ebraică și nu a scris nimic”. Și referindu-se la observația sfîntului Ieronim asupra coruperii codicilor biblici: „dacă după doar patru sute de ani fluviul se tulburase atît, este de mirare că după o mie de ani, cîți s-au scurs de la sfîntul Ieronim la noi, fluviul acesta, niciodată curățat, tîrăște nămol și resturi?”

În timp ce textele cele mai venerabile sînt abordate în realitatea lor istorică, în timp ce hîrțiile vechilor privilegii sînt supuse examenului unei critici demolatoare, se caută bazele concepțiilor asupra cosmosului, care păreau la fel de intangibile, în vechi superstiții și în greșeli îndepărtate. Poliziano rîde chiar și de codicele *Pandectelor* arătat la lumina lumînării

În capela de la Palazzo Vecchio: acele pergamente sînt pentru el o problemă istorică: sînt sacre doar în măsura în care este sacră orice operă umană validă, destinată nu să închidă pentru totdeauna, ci să deschidă căile oamenilor.

Acesta este sensul „filologiei” umaniste. Se înțelege astfel bine de ce acești oameni erau foarte pedanți, sensibili cum erau la fertilitatea unei metode. Se înțelege de ce întîlnim o atît de emoționantă dragoste în acea dorință exasperată de a recupera pe cît posibil mai multe amintiri ale trudei umane. În fața unui vers al lui Teocrit sau Statius, Poliziano vrea să regăsească tot parfumul, toate aluziile ¹⁴. Fiindcă adevărul accesibil oamenilor se află în întregime în această operă, în acest neostenit *poiein*, în această lume a noastră; a-i surprinde sensul înseamnă să cucerești sensul din noi, al limitelor noastre ca și al posibilităților noastre. Pe lîngă „miscellaneele” sale, Poliziano a scris pagini care nu constituie doar o mare lecție de umanitate; ele definesc o metodă valabilă în orice domeniu al cercetării. Se înțelege, citindu-le, pentru ce Renașterea nu a fost doar un anotimp al artiștilor, ci și al oamenilor de știință, al lui Toscanelli și Galileo; se înțelege de ce sterilele dispute, chiar dacă foarte subtile, ale fizicienilor și logicienilor medievali au devenit foarte fecunde doar după noua lecție care părea totuși atît de depărtată în semnificația sa ¹⁵. Se înțeleg medicii noi ieșiți din școlile de filologie. Și în fața acelei foarte riguroase și, aș spune, nemiloase critici, se înțelege dubiul lui Cartesius. Și se înțelege și de ce, timp de aproape două secole, cultura italiană a dominat întreaga Europă, iar Italia a putut să pară pămîntul fertil pentru nenumărate talente filosofice ¹⁶.

I. ORIGINILE UMANISMULUI

DE LA FRANCESCO PETRARCA LA COLUCCIO SALUTATI

1. LITERE UMANE ȘI VIAȚĂ CIVICĂ

„Francesco Petrarca a fost cel dintâi care a fost dăruit cu atât talent încît a recunoscut și a readus la lumină antica eleganță a stilului pierdut și stins.” Astfel scria Leonardo Bruni, în biografia dedicată lui Petrarca în 1436, consacînd o apreciere răspîdită printre umaniști: anume că opera lui Messer Francesco a fost aurora zilei noi țîșnite din barbaria și întunecimea medievală ¹. Coluccio Salutati îl va menționa des și pe Albertino Mussato căruia i-a fost dragă gîndirea clasică și care a dezbătut tema răspîdită a sorții ². Dar adevăratul părinte al noii devoțiuni pentru *humanitas* clasică, a fost, în ochii tuturor, Petrarca. El s-a apropiat de litere, de *studia humanitatis*, avînd conștiința semnificației lor, a valorii ce o are pentru o întreagă omenire o educație a spiritului formată în colocviu asiduă cu marii maeștri ai lumii antice. Doar ei, într-adevăr, au înțeles din plin ce înseamnă *cultura sufletului* dobîndită prin studiul produselor celor mai înalte ale spiritului omenesc.

Într-una din scrisorile sale către cei apropiați, Petrarca arată în ce mod elocvența — adică disciplina literară — și filosofia — adică balsam al sufletului — se leagă strîns. Discursul, *sermo*, exprimîndu-se dă măsura proprie și a sufletului de la care se trage. „Nu un neînsemnat semn al sufletului este discursul care ieșind la lumină, supunîndu-se controlului altcuiva, acceptă o disciplină și relevă o atitudine.” „Discursul nu poate avea demnitate dacă sufletul nu o posedă”, în timp ce, pe de altă parte, a ieși cu cuvîntul între oameni, conferă interiorizării măsură și sens concret. „Dacă, într-adevăr, pasiunile noastre nu se armonizează dinainte, este necesar să se afle în contrast și modul lăuntric de a fi și cuvintele. Un suflet bine dispus, ca și cum s-ar afla pe o culme senină, rămîne mereu calm și liniștit ... Și chiar dacă nu este expert în subtilitățile artei oratoriei, exprimă cuvinte mărețe și clare, în

consonanță cu sine." Lăuntric și exterior, minte și discurs, se leagă indisolubil. Nu merită să se exalte un intim și solitar dialog al omului cu sine însuși. Trebuie, dacă vrem să fim oameni, să comunicăm cu oamenii. „Trebuie să acționăm pentru a fi de folos aceloră cu care trăim; și nimeni nu se poate îndoi că sufletelor lor le putem fi de folos în cel mai înalt grad cu cuvintele noastre." Și nu atât datorită conținutului moralizator al unui discurs, cât datorită capacității educative a colocviului omenesc. Care ne unește dincolo de timp și spațiu, dincolo de deșerturi și milenii, și modelează și liniștește mințile noastre³.

Nu trebuie să ne tulbure gândul la uitarea în care va cădea opera noastră, sau al deșertăciunii sale, sau al trecerii inevitabile a tuturor lucrurilor. „Mileniile se scurg, secolele se adaugă unele altora; niciodată virtutea nu va fi îndestul lăudată, niciodată nu va fi îndestul slăvită iubirea de Dumnezeu sau se va lupta îndestul împotriva viciului. Niciodată ascuțimea minții nu va găsi astupată calea pentru noi căutări. Să fim deci împăcați; truda noastră nu va fi zadarnică. Cei care în volbura vremii se vor deschide vieții la crepusculul lumii, nu vor osteni în van." *Ceterorum hominum charitas*, mila de aproape — iată, pentru Petrarca, stimulentele și țelul pentru *studia humanitatis*; și aproapele nostru este cu noi, în chip ideal, chiar și în ascunzișul solitudinii noastre, când cuvintele cele mai solemne ale înțelepților antici sună familiare și prietenești, nu doar în inimă, ci pe buze, trezind sufletul adormit (*voces familiares ac notae, non modo corde conceptae, sed etiam ore prolatae quibus dormitantem animum excitare soleo*)*.

Două din cele mai caracteristice motive ale umanismului sînt aici evidente: valoarea literelor umane și caracterul social al unei umanități adevărate. Altundeva, scriind unui prieten care intenționa să se dedice vieții monahale, îl vedem pe Petrarca dezvoltînd pe larg tema valorii vieții active⁴. Și îl vedem citînd unul din textele ciceroniene ce vor fi mai îndrăgite de literatura moralistică din Quattrocento: „nimic nu fi este mai pe plac aceluia Dumnezeu ce guvernează întreaga lume decît oamenii uniți de legătura socială ... Pentru toți

* Cuvinte dragi și cunoscute, nu numai înmugurite în suflet ci înflorite: și pe buze cu care am obiceiul să trezesc un suflet amorțit.

aceia care au menținut, ridicat, ajutat patria, este pregătit în ceruri locul unde se vor bucura fericiți pentru eternitate". Aceasta nu este, cum ar putea să pară, în contrast cu elogiul solitudinii. Este necesar, înainte de toate, să ne regăsim pe noi înșine, să redescoperim în noi propria noastră umanitate pentru a ne regăsi împreună oameni între oameni. Mila de patrie și iubirea față de aproapele tău nu sînt în contrast, dimpotrivă, se leagă strîns cu această educație interioară care este premisa oricărei activități pămîntene fecunde. De aceea călătoria, care la Petrarca a durat o viață întreagă, către descoperirea sufletului propriu, a fost totodată cucerirea unei legături mai solide cu alți oameni. În numele acesteia el a vibrat de entuziasm patriotic la apelul lansat la Roma de Cola di Rienzo pentru o *renovatio* a sacrei Italii". Chiar dacă el era străin de visele ioachimiste și de misticele speranțe în apropiata venire a celei de a treia vîrste de care dimpotrivă se exalta tribunul. De această diferență trebuie să se țină cont în compararea operei lui Cola cu poziția lui Petrarca ce nu mai vehicula visele profetice ale Evangheliei eterne ci umanitatea completă a Scipionilor și Cezarilor ⁵.

2. ANALIZA VIETII INTERIOARE

Retragerea în solitudine însemna pentru Petrarca regăsirea întregii bogății a propriei vieți spirituale lăuntrice, regăsirea contactului cu Dumnezeu, deschiderea căii pentru un contact valid cu aproapele său. Solitudinea nu era o retragere monastică într-o izolare sălbatică, ci inițiere într-o societate mai adevărată, într-o *charitas* efectivă. Apelul la interiorizare, reînnoit de Petrarca în termeni augustinieni, nu are rezonanța izolării, ci a exaltării lumii omenești, a lumii valorilor și acțiunii, a limbajului și a societății ce unește dincolo de timp și de spațiu, dincolo de orice limită. Celebra scrisoare adresată călugărului Dionigi da Borgo San Sepolcro, unde este descrisă ascensiunea pe muntele Ventoso, este prezentarea foarte pregnantă a trecerii de la natură la spirit, premisă necesară pentru o nouă evaluare a împărăției spiritului. „Și tot așa precum Anton auzind aceste cuvinte nu a căutat mai mult, tot așa precum Augustin după o astfel de lectură nu a mers mai departe, astfel eu în aceste scurte fraze am înțeles reflectînd în liniște

toată prostia omului care, neglijînd ceea ce posedă mai nobil, se împrăştie în multe lucruri exterioare şi aproape se epuizează în aparenţele lumii exterioare, căutînd în afară ceea ce înlăuntrul său posedă deja." Muntele care la început se înălţa foarte sus pare un lucru oarecare: „î-am privit vîrfurile — exclamă poetul — şi nu mai măsură nici un deget în comparaţie cu adîncimea abisală a contemplării umane" ⁶

Bogăţia lui Petrarca stă poate în întregime aici, în insistenţa asupra acestor experienţe fundamentale cu care omul, odată sfîşiat vîlul iluziei interioare care îl închide în sine însuşi, se regăseşte în propria mizerie şi în propria noblete. Şi iată-l zăbovind în special asupra gîndului morţii, îndemnînd oamenii să se recunoască în meditaţia serioasă asupra propriei morţi. „Nimeni nu crede în propria moarte" — exclamă într-o scrisoare; şi altundeva descrie evoluţia ei înfăţişînd agonia, degradarea corpului, durerea şi stingerea atroce a oricărei vigori. „Redă-te ţie însuţi,... rupe vîlurile şi, spintecate tenebrele, împlîntă-ţi acolo ochii, şi ai grijă să nu treacă nici o zi, nici o noapte care să nu-ţi amintească de ultima clipă." Ceea ce este nu atît ascetică renunţare, cît restituirea sinelui sieşi. Cu puţin înainte Petrarca exaltase gloria. Doar că omul, pentru a trăi într-o sinceră omenie, trebuie să se surprindă pe sine însuşi în adevărul său, reamintindu-şi mereu condiţia sa ⁷.

Oricum problema lui Petrarca este aceasta; filosofia sa, profund contrară goalelor dispute ale şcolilor, este cercetare asupra vieţii oamenilor. Prietenul său, Bonsembiante Badoer, mişcîndu-se printre schemele scolasticii tîrzii, recunoscuse falimentul spre care se îndrepta efortul unui mileniu. Nu ştim dacă în „lungile colocvii", la care face aluzie poetul, îi comunicase prietenului rezultatele propriei căutări⁸. Sigur este că Petrarca s-a arătat mereu adversar al filosofiei oficiale de la Padova, Bologna şi Paris, toată angajată în probleme logice şi fizice pe care nominalismul tîrziu le împinsese la ultimele consecinţe. Cruda sa condamnare a cercetării naturaliste a medicinei, a ştiinţei averroiste însemna apel la ştiinţele spiritului, la cercetarea privind sufletul şi viaţa umană. „Acesta ştie multe lucruri despre fiare, despre păsări şi peşti şi cunoaşte bine cîte fire are leul în coamă şi cîte pene sînt în coada şoiului şi cu cîte tentacule caracatiţa îl înfăşoară pe naufragiat,... cum renaşte fenixul, după ce este ars la focul aromatizat şi

cum ariciul oprește o navă navigînd oricît de iute, dar scos din apă pierde orice putere ... Lucruri, toate, în mare parte ... false, dar care chiar dacă ar fi adevărate nu ar sluji la nimic pentru viața fericită. Eu mă întreb la ce slujește cunoașterea naturii fiarelor și păsărilor și peștilor și șerpilor și ignorarea sau neglijența cunoașterii naturii omului, de ce ne-am născut, de unde venim, încotro mergem" ⁹

Căutării zadarnice în jurul naturii lucrurilor, Petrarca îi opune ferm cercetarea umană, o umilă filosofie a oamenilor și a cetății terestre construită de ei. Lumea Domnului este ferecată cu șapte sigilii pentru mintea finită și este o nelegiuire și o inutilitate dorința de a o pătrunde. „Secretele naturii, misterele diferite ale Domnului, acceptate de noi cu credință umilă, aceștia se străduiesc să le înțeleagă cu splendidă trufie, însă nu le descoperă, nici măcar nu se apropie de ele: proștii cred că strîng în pumnul lor cerul, mulțumiți de falsa lor opinie li se pare, fericiți în greșeală, că îl strîng într-adevăr. Nu merită de atîta nebunie nici măcar să le înfățișezi absurditatea faptei atît de bine exprimată de cuvintele Apostolului către romani: *Cine cunoaște tainele Domnului? Cine a luat parte la hotărîrile sale?* ¹⁰

3. POLEMICA ÎMPOTRIVA ȘTIINȚELOR NATURII

Tocmai această exigență a unei cercetări umane, morale, a alimentat insistența polemică petrarchistă împotriva științelor naturii, care s-a precizat în implacabila aversiune față de medici, în măsura în care medicina însemna cunoaștere și îngrijire a trupurilor. În *Invectiva contra medicum quendam*, ce va avea un mic ecou în disputa quattrocentescă în jurul raportului între științele naturii și științele spiritului, Petrarca exclamă cu vioiciune: „Fă-ți meseria ta, mecanică, te rog, dacă reușești; îngrijește corpurile dacă poți, și dacă nu ucide și ia-ți plata pentru delictul tău ... Dar cum ai putea îndrăzni fără să comiți un sacrilegiu nemaipomenit să subordonezi retorica medicinei, stăpîna slavei, o artă liberală unei arte mecanice?" ¹¹ Sună ca un comentariu la această invectivă cealaltă afirmație din *Senili*: „sarcina voastră este îngrijirea corpurilor; lăsați în sarcina adevăraților filosofi și a oratorilor îngrijirea și educarea sufletelor" ¹².

În Cicero și în Platon, cunoscut mai degrabă din reputație decît direct, prin mijlocirea tradiției patristice și a Sfîntului Augustin, Petrarca căuta tocmai o direcție diferită de cea rigid logică și fizică a occamismului, averroismului, a scolasticii pariziene și padovane. Ochiului expert al istoricului vor putea să i se releve analogii subtile între nominalismul tîrziu și noile interese filologice și retorice, așa precum deja s-au manifestat legături strînse între fizica pariziană și noua știință renescentistă¹³. În Petrarca, totuși, tema ciceroniană sau apelul la Platon, înseamnă afirmarea unei filosofări care este reformă morală, reînnoire spirituală a omului și cetății terestre, instaurarea unei noi forme de viață. Dialogurile lui Platon cunoscute de Petrarca au fost aceleași cu cele studiate în Evul Mediu: *Timaios*, *Phaidon*, *Menon*¹⁴. Poseda codicii celorlalte, erau însă pagini mute pentru el, necunoscător al limbii grecești. Este zadarnic, deci, să legăm de o influență platonicească o atitudine de gîndire care l-a invocat pe Platon doar ca armă polemică împotriva prevalării, cu aristotelismul, a preocupării teoretice și a cercetării naturaliste. În platonism, ca dealtfel în retorică, se căuta o întoarcere la problemele comunicării omenești, ale societății omenești. Se vroia, într-un cuvînt, să se regăsească sensul concret al cetății terestre reevaluînd acele virtuți politice cărora — așa cum amintește Petrarca pe urmele lui Macrobius și, deci, ale lui Plotin — le este deschisă împărăția cerurilor. Și dacă poetul nu revendică încă, în această lume, un primat al vieții active, insistă asupra necesității de a-i recunoaște deplina valoare alături de virtutea contemplativă. Mai mult, el face aluzie la motivul, ce va fi dezvoltat pe larg, conexiunii tuturor disciplinelor liberale, chiar cu viața activă, cu viața civică, în timp ce cu mîndru dispreț înfierează științele naturii. În realitate, în timp ce pura exaltare este exilată într-o altă viață, viața terestră se înfățișează drept cîmp fertil al activităților umane, al moralității umane. Noua filosofie se naște pe terenul moralei într-o polemică mereu mai aspră între natură și umanitate, sau chiar, dacă vreți, între fatalitate, soartă și virtute.

Petrarca însuși visa să compună, începuse chiar, „tratatul împotriva aceluia cîine turbatul de Averroes care, bîntuit de o furie diavolească, cu lătrături nelegiuite și cu blesteme strînse din toate părțile, insultă și defăimează sfîntul nume

al lui Cristos și credința catolică". Astfel îi scria augustinianului Luigi Marsili, căruia îi recomanda să îmbine, pe urmele lui Lactanțiu și Augustin, *studia humanitatis* și *studia divinitatis* și căruia îi încredința sarcina de a-i continua opera în construirea unei *pia philosophia* ¹⁵. Numele lui Marsili ne duce în colocviile din „Paradiso degli Alberti”, la acel focar arzător de cultură umanistă care a fost la Florența mînăstirea Santo Spirito, la acel cerc de învățați printre care predomina Coluccio Salutati și pe care Leonardo Bruno l-a zugrăvit în *Dialogi ad Petrum Histum* ¹⁶. Tocmai lui Marsili, nobilă figură de sacerdot preacredincios, intransigent biciuitor al corupției papale de la Avignon, îi va înălța Leonardo Bruni un magnific elogiu: „ținea minte nu doar lucrurile ce privesc credința, ci și pe cele numite laice. Și avea mereu pe buze pe Cicero, Virgiliu, Seneca și alți antici și le relata nu numai opiniile și sentințele, ci și cuvintele, și nu ca pe spuse ale altora, ci ca pe ale lui proprii” ¹⁷. Maestru incomparabil al tuturor florentinilor — îl va numi Salutati, cel mai de seamă moștenitor și cel mai fidel continuator al tradiției lui Petrarca. El sublinia tocmai valoarea etică, interesul uman prezentat de gîndirea acestuia. Într-o scrisoare celebră, adresată contelui Roberto Guidi di Battifolle la moartea poetului, contrapune dialecticii goale de conținut a școlilor cercetarea subtilă a mișcărilor sufletului, școala vieții, înălțarea către Domnul ca motive centrale ale filosofiei petrarchiste. „Și ca să nu mai vorbim de artele liberale ..., a fost neîntrecut în acea filosofie care este har divin și regulatoare a tuturor virtuților și purificatoare a viciilor ... și doamnă și stăpîină tuturor științelor. Nu mă refer la ceea ce sofistii moderni cu mîndrie deșartă, cu prostească și nerușinată ușurătate, exaltă în școli, ci la o înțelepciune care modelează sufletele, care formează virtuțile, care spală petele viciilor, care reprezintă, dincolo de subtilitățile dialectice, adevărul” ¹⁸.

4. COLUCCIO SALUTATI

Tocmai în această nouă cercetare asupra vieții omului a fost mare Coluccio Salutati. În tratatele morale, dar încă și mai mult în paginile minunate al foarte vastei sale cores-

pondențe, el ne propune fina sa reflecție bazată pe o extrem de bogată experiență interioară. Educat la școala lui Pietro da Muglio în studiile de logică și gramatică (*plurima veterum grammaticorum et dialecticorum assidua lectione perlegit*)*, cunoscător al dreptului, în calitate de cancelar al Senioriei din Florența a jucat un rol important, prin activitatea sa în viața politică italiană. Apărător mîndru al acelei *florentina libertas*, unica moștenitoare demnă de *romana libertas*, scrisorile sale oficiale, după celebra spusă a lui Visconti, erau mai de temut decît o armată în bătălie. Nu întîmplător Pius al II-lea lăuda înțelepciunea cîrmuitorilor Florenței care alegeau drept cancelari ai republicii lor pe cei mai mari umaniști ¹⁹. Viața politică și viața de reflecție ne apar într-adevăr la Salutati, precum ulterior la Bruni, îmbinate în chip fericit; înțeleptul, învățatul, nu este un solitar detașat de întîmplările omenești, ci un om ce răspunde vocației sale, care îl slujește pe Domnul său ceresc între frămîntările vieții pămîntești. Motto-ul lui Salutati și epigraful cel mai demn de activitatea sa ar putea fi cuvintele de îndemn stăruitor la luptă adresate în *De saeculo et religione* lui Niccolò di Lapo da Uzzano; sau, celelalte, foarte hotărîte, adresate la amurgul vieții călugărului Raffaello Bonciani: *standum est in acie, conserendae manus, luctandum pro iusticia, pro veritate, pro honestate* ²⁰ **.

Vocația umană este pămîntească. Angajarea noastră constă în construirea cetății terestre, în societate. „Cele două lucruri mai dulci pe pămînt sînt patria și prietenii“. Într-o altă scrisoare, către Pellegrino Zambeccari care vroia să se călugărească, răsună pe față elogiul vieții active. „Să nu crezi, o, Pellegrino, că fuga de mulțime, evitarea privirii lucrurilor frumoase, închiderea într-o mînaștire sau însingurarea într-un schit înseamnă calea spre perfecțiune. Crezi tu într-adevăr că Domnului i-a fost mai drag solitarul și inactivul Paul decît harnicul Abraham? Nu crezi că Domnul l-a îndrăgit mai mult pe Iacob cu cei doisprezece fii ai săi, cu două soții, cu atîtea turme, decît pe cei doi Macarie, decît pe Teofil,

* A parcurs cu asiduă lectură foarte multe lucrări ale vechilor gramaticieni și dialecticieni.

** Trebuie să stăm pregătiți de luptă, să ne batem, să luptăm pentru dreptate, pentru adevăr, pentru cinste.

decît pe Ilarion? Fugind de lume poți să cazi din cer pe pămînt, în timp ce eu, rămînînd printre lucrurile terestre, voi putea să-mi înalț inima de la pămînt la cer. Procurînd, slujind, îngrijindu-te de familie, de fii, de rude, de prieteni, de patria care cuprinde tot, nu poți să nu-ți înalți inima către cer și să nu-i plăci Domnului ²¹". În viața de apoi nu ne vom înălța la gloria contemplării, însă doar dacă în viața aceasta am dat bătălia noastră, terminat opera noastră, împlinit cu credință ziua noastră. În cel mai riguros ascetic din tratatele sale, *De saeculo et religione*, Coluccio Salutati prezintă întreaga viață religioasă drept activitate, luptă, muncă. „Religia este calea grea a virtuții..., frămîntatul drum al luptei către portul păcii, aspra cale care între pericolele lumii conduce spre dulcile liniști ale cerului". Niciodată refugiu, ci mereu contrast, încercare, osteneală: *summus hic profecto labor*.^{*} Și osteneală consimțită: celui care în mijlocul pericolului unei epidemii îi sugerează fuga, Salutati îi răspunde mîndru că omul nu se poate sustrage niciodată obligației comune care îl unește cu frații săi,

Meditație asupra acestei activități umane, conștiință mai vie a acestei munci comune, reflecție asupra condiției umane și asupra sortii omului, asupra conduitei sale, asupra formelor vieții sale, luare mai vie de contact cu tot dramatismul experienței trăite: iată filosofia. Și Socrate este astfel filosoful prin excelență, sfîntul filosofiei, cel care dacă ar fi murit în dreapta credință ar fi fost astăzi cel mai mare dintre martiri—*princeps nostrorum martyrum* ²². Fiecare pagină a lui Salutati este traversată de această exigență a unei filosofări care să fie școală a vieții, meditație serioasă și adîncă asupra problemelor vieții. Doar din cea mai profundă conștiință de noi înșine se va putea naște o filosofie care să nu fie simplu exercițiu de școală, abstractă construcție, aptă mai degrabă să separe decît să apropie de realitate. Chiar acea reflecție dramatică asupra morții, deja invocată de Petrarca, revine la Salutati ca experiență fundamentală care, în timp ce doboară vechile teorii consolatorii, multiplele ficțiuni prin care oamenii încearcă să se sustragă pe ei înșiși de la gravitatea problemelor lor, reorientează mintea către izvoarele originare ale meditației către termenii mai simpli ai filosofiei. „De ce Pietro al meu,

* Desigur aceasta e ocupația supremă.

care era încă un băiețel, mi-a fost răpit în floarea vieții ...? Să supravieț. iască măcar sufletul nemuritor ; să se întoarcă trupul la pământul din care a venit ; omul, vai, odată ruptă armonia vieții umane, nu mai există". Nici o doctrină conso-latoare nu-l va consola vreodată pe om de durerea pierderii unei persoane iubite, sau de groază de propriul sfârșit : „toate sînt subtilități sofistice ; odată dispărut zgomotul cuvintelor, nici un ecou solid și rațional nu rămîne"²³.

5. PRIMATUL VOINȚEI LA COLUCCIO SALUTATI

Născută pe acest plan, filosofia lui Coluccio Salutati nu putea să nu se simtă extrem de îndepărtată de tot bagajul tradițional de silogisme și raționamente. Era o orientare și o direcție nouă care își căuta propriile mărturii în Socrate ca și în Cristos sau în Sfîntul Francisc, adică în maeștrii care făcuseră din viața lor un mesaj al adevărului. Avea însă drept sprijin, mai apropiați decît aceștia, pe teoreticienii primatului voinței, filosofi școlii franciscane care văzuseră în aristotelismul tomist naufragiul periculos al tuturor cuceririlor cele mai prețioase ale creștinismului. Polemica între Salutati și Dominici se centrează tocmai asupra chestiunii primatului voinței, a vieții active, a conexiunii între *studia humanitatis* și viața civică.

Dominici a fost neîndoiește o personalitate ieșită din comun, deschis problemelor care frămîntau timpul său. În scrierile sale nu lipsește o recunoaștere deplină a semnificației vocației terestre a omului. Însă premisa tomistă îl face în mod suspect adversar al oricărei critici a procedeului intelectual, în timp ce degenerarea retorică a umanismului îl făcea bănui-tor față de entuziasmele prea facile pentru antichitate. Salutati era gata să recunoască pericolul exceselor, insista însă asupra valorii noii educații. Care doar aparent putea să pară gramati-cală. În realitate ea învăța cum să se regăsească *sub corti-cem* valoarea *intențională* a termenilor, pierdută prin *con-suetudo* surprinzînd expresia în semnificația sa intimă ca direcție spirituală. Cuvînt și lucru, insistă Salutati, nu se pot separa ; cuvîntul s-a născut împreună cu lucrul (*velut cum ipsis rebus nata*) ; nu se dă învățătura gramaticală serioasă dacă ea nu este și luare de contact *reală*. „Ipsa grammatica sine

noticia rerum, et quibus modis rerum essentia varietur, sciri non potest". Tocmai de aceea disciplina gramaticală este anticamera oricărei pătrunderi spirituale. Fără capacitatea de a înțelege în profunzime termenii, limba, nu se ajunge la cunoașterea scripturii, a cuvîntului lui Dumnezeu. Orice cunoștință serioasă este comunicare. Astfel *studia humanitatis* ca mijloc pentru a regăsi în literă inseparabilul spirit, în corp sufletul de nedezbinat, sînt strîns legate du *studia divinitatis*. Studiarea mesajului divin este recucerire integrală a unei direcții spirituale căreia îi pregătește recucerirea adecvată a acelei societăți spirituale care se exprimă și se conservă prin monumente literare ²⁴.

Cam așa răspundea Salutati, în 1406, la o parte din criticele lui Dominici. Celorlalte le era răspuns întreaga sa gândire. „Nu știu cum și de unde au îndrăznit unii, împotriva rațiunii și a autorității sfinților, să contrapună voința și actele sale intelectului și operațiilor sale. Dar aceștia discută poate ca să se afle în treabă, sau se referă la constatări de fapt, în felul în care în nu puține case femeia comandă și soțul se supune, sau în multe cotețe găina cîntă și cocoșul tace. Astfel procedase supărător Dominici în *Lucula noctis*. În realitate deja toată scrierea lui Salutati *De fato, fortuna et casu* rezolvase pe planul unei certitudini practice dificultatea și contrastele insolubile puse în fața rațiunii umane de problema destinului. Actul liber de voință îl face pe om liber, în timp ce rațiunea îi demonstrează imposibilitatea libertății ²⁵.

Dar justificarea deplină a poziției sale Salutati o oferă în *De nobilitate legum et medicinae*, opuscul care, dacă se înscrie în disputa împotriva medicilor, provocată de Petrarca și continuată apoi la sfîrșitul secolului al XV-lea, o depășește cu mult prin ascuțimea speculativă.

Salutati, abordînd discuția privitoare la valoarea legilor față de medicină, înțelegea să examineze semnificația unei cunoașteri umane față de cercetarea naturalistă. Legile, într-adevăr, arătau în ochii săi activitatea constantă a familiei umane în strădania completă de ajungere a binelui comun. „Țelul speculației — observă el — este cunoașterea, obiectul ei fiind adevărul; țelul legilor este conducerea acțiunilor umane. Obiectul lor este deci binele, și nu un bine oarecare, ci acel bine divin care este binele comun". Cum să nu se recunoască acum superioritatea binelui asupra adevărului, mai

ales atunci cînd se are în vedere că nu este vorba aici de un bine natural, primit ca un dar, ci de un bine voit, de ceva care valorează și care se cucerește cu strădanie, de un bine care ne face într-un anumit fel colaboratorii lui Dumnezeu? „Nu binele comun căutat de legi este acel bine pentru care sîntem un bine, ci acel bine care ne face buni. Cel dintîi este bine prin natura lui și pentru el nu sîntem demni de laudă ... Acea laudă pe care o merităm, dimpotrivă, e pentru binele făcut ... cînd Dumnezeu ne face demni de a acționa și bine-merita cu el”²⁶.

Legile, va spune în altă parte ²⁷, sînt într-adevăr o pecete divină, prin care după păcatul original Dumnezeu a oferit comunităților omenești calea spre recucerirea binelui (*leges, quibus inter cunctos equabilitas statueretur, hominum mentibus inspiravit*)*. Inspirate de Dumnezeu oamenii, înscrise în sufletul omenesc, ele au o altă superioritate față de legile naturale: pot fi cunoscute în deplinătatea lor, cu o certitudine ce nu va fi niciodată de găsit în științele naturii, „Au principii care nu se află în lucruri exterioare, ci se află în noi, inspirate firesc de mințile noastre, cu o astfel de certitudine că nu pot să-ne scape, fără să fie necesar să fie căutate în afară fiindcă, precum vezi, se află în străfundul nostru”.

„Legile — insistă Coluccio — au infailibilitatea pe care o au doctrinele elaborate de oameni și conțin în ele rațiunea naturală pe care o vede orice om cu mintea sănătoasă, sau poate să o regăsească meditînd și discutînd. Principiile medicinei, dimpotrivă, dacă lipsește experiența, sînt nesigure și pot să înșele, ba chiar înșeală, fără a ne înfățișa acea rațiune comună, fără să dea efectele scontate”. Superioarei demnități a moralității îi corespunde diversă validitate a jurisprudenței față de cunoașterea naturalistă. Critica adresată cunoașterii de occamiști nu fusese zadarnică pentru Salutati, care o subînțelege în deplina sa validitate atunci cînd construiește acea încîntătoare cuvîntare în cinstea legilor, cuvîntare pusă în chiar gura medicinei: „gîndindu-mă la corpul mistic care se constituie din mulțimile omenești reunite în familii, regiuni, cetăți, națiuni, regate și împărății; observînd cum legile ordonează totul, cîrmuiesc și păstrează, am văzut că ... adevă-

* A inspirat minților omenești legile prin care să se statornicească egalitatea tuturor.

rata sănătate a societății omenești nu depinde de medicină ci de înțelegerea spirituală... Sărmana de mine! pentru ce îmi mai preamăriți siguranța?... Legile sînt foarte valide în raporturile dintre mințile omenești, și nu doar foarte sigure, ci bine cunoscute. Cum veți putea, dimpotrivă, să mă cunoașteți cînd cu greu reușiți să surprindeți o minimă parte din lucrurile care există?... Cînd întreaga experiență variază... datorită deosebirilor de timp și spațiu... Eu am fost generată de pămînt, legile de înțelepciunea Domnului. Domnul a dictat legile cu cuvîntul său, și m-a înscris printre întîmplările experienței. Eu, contingentă, mă trag din lucruri contingente; legea se bazează pe eterna justiție universală“.

*Ego de terra, lex vero de mente divina**: în această concluzie a lui Salutati era implicată poziția lui Vico; însă ea era deviza și programul umanismului care întorcînd spatele naturii, puneă viața oamenilor în centrul preocupărilor sale. Și erau oameni care îmblînziseră pămîntul pentru a se regăsi pe ei înșiși; „oameni foarte puternici, care au învins ostenele groaznice ale pămîntului“ și demni pentru aceasta de stelele care sînt celebrate tot de Coluccio, în *De Hercule eiusque laboribus* unde găsim și cercetarea privitoare la poezie, văzută în genere precum creație omenească („figmenta et res factae dicta sunt a poyo...“) și privitoare la retorică care are aceeași putere inspiratoare și generatoare ca și dragostea: „Venerei, zeița iubirii, nu întîmplător îi atribuim retorica al cărei scop este acela de a aprinde sufletele și de a înflăcări din nou inimile ...“²⁸.

6. LEGILE ȘI MEDICINA

Discuția referitoare la primatul științelor spiritului, purtată cu atîta vigoare de Salutati, nu a rămas într-adevăr fără ecou: rezonanțele ei le regăsim pretutindeni pe tot parcursul secolului al XV-lea. Pînă și un studios precum Andrea, fiul lui Ugo Benzi da Siena, cunoscut pentru angajarea sa în disputele clasice ale aristotelismului, într-o prelegere inaugurală ținută la Florența, probabil în 1451, chiar dacă nu amintește de Coluccio, se inspiră desigur din el în exaltarea legilor și a

* Eu sînt a pămîntului, legea însă e a unei minți divine.

conviețuirii civice: „dacă s-ar înlătura legile, care cetate, care comunitate, care casă, care familie nu ar fi în pierdere? Încît chiar natura umană întrecagă ar fi nimicită“²⁹.

Nu astfel, dimpotrivă, gîndea discipolul cel mai mare al lui Salutati, Bruni,³⁰ care referindu-se la aspectul fățiș coercitiv al dreptului, îl opunea literelor, ca ceea ce îi privește pe răufăcători și nu pe cei buni, și se schimbă după locuri și timpuri, „adesea fiind legitim la Florența ceea ce este condamnat la Ferrara“. Și Poggio Bracciolini, în dialogurile compuse în 1450, unde sînt introduși ca interlocutori Carlo Marsupini, Benedetto Accolti și Niccolò da Foligno, nu numai că disprețuiește dreptul, dar ajunge să afirme că avem de-a face cu mari acțiuni doar atunci cînd voința unui singur om nimește legea celor mai mulți. „Doar plebea și vulgul sînt legate de legile noastre; doar pentru aceștia există obligațiile dreptului. Oamenii gravi, prudenți, modești, nu au nevoie de legi. Ei înșiși și-au fixat o lege de viață, îndrumați prin fire și educație către virtute și bune moravuri ... Oamenii puternici apoi resping și fărîmă legile potrivite pentru cei slabi, pentru mercenari, fricoși, ticăloși, leneși, pentru cei ce nu au mijloace ... Într-adevăr toate acțiunile însemnate și demne de amintire s-au născut din injustiție și violență, și, în fine, din violarea legilor.“³¹

Totuși, în afară de această ultimă interesantă exaltare a forței, atît Bruni cît și Bracciolini rămîneau în afara problemei lui Salutati, fundamentată pe alt plan, tocmai în apărarea acelei umanități pe care și ei voiau să o proslăvească. Legile pe care Coluccio le exaltase sînt principiile însăși ale vieții morale, sufletul vieții comune, al societății oamenilor: constituie baza comunicării umane în toată bogăția ei. Într-un dialog foarte interesant al medicului Giovanni d'Arezzo, dedicat lui Lorenzo de'Medici puțin după moartea lui Pietro, și în care sînt introduși ca să discute *de medicinae et legum praestantia*, Marsupini, Niccoli și Bruni, tocmai în gura lui Bruni este pusă respingerea lui Poggio: „nu vor fi îndestul lăudate, după părerea mea, legile; ele, într-adevăr, orînduiesc nu numai pe neciopliți, sau pe cetățenii de rînd, sau pe bogați, ci îngrădesc și înfrînează pe pretori și pe magistrați, conduc pe regi, îi domină pe domni, asupra împăraților își exercită puterea ..., îi apără pe cei slabi de cei tari, mențin armonia între cei egali“ ... Împotriva legilor nu este valabilă obiecția

privitoare la mutabilitatea lor; „popoarele sînt acelea care își schimbă opinia și părerea odată cu schimbarea timpurilor și totuși prin aceasta nu ating sfintele legi străvechi, ci doar se amăgesc și se înșală pe ele însele“. Norma justiției este eternă, regulă și stăpîină a tuturor legilor. Care constituie într-adevăr baza concretă și legătura profundă a societăților omenești. „Prea sfînt și prea dulce nume, patria ... Mare lucru este să aparții aceleiași cetăți, mai ales dacă cetatea este liberă. Cetățenii au multe lucruri comune: dreptul, legile, forul, senatul, magistraturile“³². Astfel se exprimă Lapo da Castiglionchio, de altfel deloc delicat față de pretențiile juriștilor. Dar și el era conștient de valoarea socială reprezentată de *humanitas* pe care într-o a sa *Oratio de laudibus philosophiae* o va prezenta ca edificatoare de cetăți și îmblînzitoare a naturii³³.

Pe de altă parte filosofii din Padova vor coborî în arenă în apărarea medicinei cu acel subtil și totuși labil gînditor care este Nicoletto Vernia. Care este foarte interesat de polemică și care între manuscrisele sale păstra o *quaestio* a teologului augustinian Giovanni da Imola *utrum scientia civilis vel canonica sit nobilior medicinali*. „Și pare că da — începea călugărul — dacă este adevărat că este mai nobilă știința care îl face pe om mai demn de onoruri“. Nicoletto era de părere contrarie și a susținut-o cu risipă de argumente. Politica, este adevărat, îl menține pe om în pace, medicina însă îl menține în acea existență fără care nu are loc nici o activitate. Și este mai nobilă știința naturii și pentru că, în loc să se sprijine pe autoritatea omenească, se bazează pe procese logice. Acea *quaestio* a lui Vernia culminează însă în conceptul de fericire, plasată de el nu în activitatea socială ci în pura speculație. „Scopul legislației este o anume fericire privitoare la conviețuirea și la comunicarea adevărurilor civice. Dar nu aceasta este fericirea adevărată ... Prin mijlocirea speculației, dimpotrivă, ne apropiem de Dumnezeu, a cărui fericire constă în contemplarea propriei esențe“³⁴. Nu se îndepărtează de Vernia în scrierea sa despre demnitatea disciplinelor, nici Antonio de Ferrariis, zis Galateo, care neprecupețind injurii la adresa lui Salutati („*cum nihil sciat, omnium rerum notitiam sibi vindicat* ...“), contrapune omului fără ezitare, din punctul de vedere al sociabilității, albine și insecte: „Cine nu știe de cîtă civică prudență dau dovadă albinele și furnicile și animă-

luțe asemănătoare. La multe animale dreptatea și mila sînt mai dezvoltate decît la mulți oameni". Noblețea omului stă în întregime în cunoaștere, nu în acțiune. „*Civilis disciplina omnis in actione est ... Quantum contemplativa activae praeest, tantum medicinae ista pars (speculativa) civili disciplinae.*”^{35*}

Se aflau într-adevăr în contradicție aici două concepții opuse despre viață și despre filosofie: una umană, pentru care ceea ce contează pentru om este ceea ce înfăptuiește și făptuirea sa; și aceasta era viziune creștină. Cealaltă, legată de idealul aristotelic al cunoașterii, al examinării, în virtutea căruia acțiunea, strădania reprezintă ceva secundar și inferior, continua și epuiza concepția asupra ființei specifică pentru teologia medievală.

* Știința politică constă toată în acțiunea... Cu cît știința contemplativă este superioară celei active, cu atît această parte (speculativă) a medicinei este superioară științei politice.

II. VIAȚA CIVICĂ

1. ȘCOALA LUI SALUTATI ȘI BERNARDINO DA SIENA

Cine cercetează temeinic originea ideatică a concepției lui Salutati privitoare la primatul voinței și al valorii înfăptuirii pămîntești, trebuie să se raporteze, după toate probabilitățile, la tradiția franciscană și la motive scotistice, așa cum deja s-a arătat în legătură cu polemica cu tomistul Dominici. O confirmare ar putea fi regăsită în sfîntul Bernardino da Siena, discipol al unui discipol al lui Coluccio și mare elogiator al lui „messer Francesco Petrarca” și al lui „messer Coluccio Salutati” care, amîndoi, „au făcut lucruri foarte nobile și demne în cel mai înalt grad de a fi comentate”. Bernardino văzuse imensa valoare a sufletului, superior, cum insistă să spună, polemizînd cu astrologii, oricărui lucru creat; în suflet însă este la fel de clar primatul voinței. „Voința este stăpînitoare a tuturor celor trei ... puteri [ale sufletului] și a tuturor sentimentelor noastre; voința este regină a minții noastre ... Bunăvoința este stăpînitoare a întregului univers”. Dacă *in patria*, în ceruri, omul se va duce să contemple, în lume este chemat să acționeze și să iubească; cheile înțelepciunii însăși sînt în posesia iubirii de aproape; „știe mai mult cine iubește decît cine nu iubește”¹.

Calda laudă adresată de Leonardo Bruni dulcelui sfînt din Siena nu era omagiu adus rutinei; era întîlnirea sinceră, în atmosfera ideală a școlii lui Coluccio, a moștenitorului lui Duns Scot cu pasionatul restaurator al studiilor clasice. Care nu erau pentru el, cum nu fuseseră pentru maestrul său preferat, exerciții literare pedante, ci cu adevărat viața reînnoită a spiritului. Strigătul de entuziasm cu care Bruni întîmpină predarea limbii grecești inițiată de Chrisoloras nu este retorică; este salutul adresat unei epoci în care spiritul uman va putea să se afirme cu o mai fecundă bogăție regăsin-du-și tezaurele pierdute: „Erau șapte sute de ani de cînd Italia ignora limba greacă; și totuși ea este izvorul oricărei învățături” (*septingentis iam annis nemo per Italiam graecas litteras tenuit; atque tamen doctrinas omnes ab illis esse confi-*

temur)*. *Litterae*-le reveneau în deplina lor fertilitate să formeze nu numai erudiți, ci oameni compleți. „Și se numesc *studia humanitatis* întrucât formează omul complet.”²

Cunoașterea gândirii celui alt, nu violentată în chip barbar, ci restituită cu religiozitate în integritatea sa, ascultată cu umilință în deplinătatea sa, face să intre spiritele într-o societate ideală, unde în vocea oamenilor se traduce solemn cuvîntul Domnului. Iată de ce conversația cu spiritele majore din orice vremuri, cu care ne familiarizează *studia litterarum*, nu este „erudiție vulgară” ci descoperire a legăturii omenești comună tuturor, dezvoltare a bazelor ideale ale oricărei cetăți reale. Cînd Angelo Decembrio în a sa *Politia literaria* va prezenta școala lui Guarino, se va grăbi să clarifice că va folosi termenul *politia* nu în sensul grecesc, de cetate sau republică a literelor, ci în cel latin de cultură („*a polio verbi nostri significatione, vel urbana conversatione ... quam et ipsam elegantiam elegantiaeque culturam intelligi volumus*”). Numai că această lume a culturii umane, unde spiritele „conviețuiesc civilizat” în afara limitelor timpului și spațiului, este tocmai o republică ideală în care își împlîntă rădăcinile pentru a-și dobîndi savoarea întreaga noastră viață spirituală. Și conviețuirea civică și politică însăși este pregătită și iluminată și sprijinită tocmai de acea cultură³.

Scrie Bruni în viața lui Dante: „după această bătălie [de la Campaldino] s-a întors acasă Dante; s-a dedicat studiilor mai mult decît înainte și nu a neglijat nimic privitor la conviețuirile urbane și civice. În care privință e bine să relev eroarea multor neștiutori, care cred că studioși sînt doar aceia care se ascund în singurătate și lenevie, și eu nu am văzut niciodată pe vreunul dintre acești camuflați și îndepărtați de conviețuirea oamenilor știind trei litere ... Nu numai că Dante a conviețuit în chip civilizat cu oamenii, dar și-a luat și soție ... de la care a avut mai mulți copii. Aici Boccaccio nu are răbdare și spune că soțiile sînt împotriva studiului și nu își amintește că Socrate, cel mai de seamă filosof care a existat vreodată, a avut soție și copii și funcții în republica cetății sale, și Aristotel, despre a cărui înțelepciune și doctrină nu se poate spune mai mult, a fost de două ori căsătorit și

* 700 de ani nimeni n-a cultivat în Italia literatura greacă; și totuși mărturisim că toate învățăturile le avem de la ea.

a avut fii și bogății îndestul. Și Marcus Tullius, și Cato și Seneca și Varro, cei mai mari filosofi latini, toți au avut soție, fii și funcții și demnități în republică. Omul este animal social, cum le place să spună tuturor filosofilor; cea dintâi unire din care, prin multiplicare, se naște cetatea, este cea dintre soț și soție și nimic nu poate fi perfect unde nu există aceasta.”⁴

Legătura strânsă făcută de Bruni aici între cultură și viața socială corespunde din plin tezei lui Salutati, elogiator și el al familiilor active, al statelor prospere, al activităților lumești. Și Salutati insistă puternic asupra valorii pozitive a matrimoniuului și îl preamărește, abordând un argument deosebit de drag literaturii moralistice din Quattrocento și care va servi drept piatră de comparație pentru a defini atitudinile particulare. Astfel îl vedem pe Manetti concordând cu Bruni în exaltarea lui Socrate ca filosof, cetățean și tată de familie. Iată tratatele *De re uxoria* de Francesco Barbaro, *De dignitate matrimonii* de Campano; iată cea mai vivace scriere a lui Guiniforte Barzizza⁵.

Tendința de a rezolva *humanitas* într-un simplu fapt cultural și *litterae*-le în retorică, împotriva căreia previn deja Salutati și Bruni, se dezvăluie tocmai în poziția diversă luată față de acest act fundamental de participare la societatea omenească. Pentru unii cultura este conviețuirea omenească: viața civică completă, deci. Deja Ficino, cu tot ascetismul său platonian, exclamă, laudând căsătoria: „astfel omul, ca și divinul, printr-o anume succesiune, păstrează neîntrerupt specia umană. Și redă naturii, ca mulțumire, ceea ce aceasta i-a împrumutat...; asemenea unui sculptor fericit și adevărat sculptează imaginea sa vie în copiii săi... Pe lângă aceasta are o republică casnică în conducerea căreia pune toate forțele prudenței și virtuții... În sfârșit, soția și familia, ori ne este dulce consolare și ușurare de osteneli, ori un anume exercițiu profund pentru morala filosofică”. Cel care disprețuiește căsătoria nu poate, în ochii sacerdotului Marsilio Ficino, să nu se lepede de însăși umanitatea care este viața comună. „De aceea, dacă vreți să fiți oameni și fiii legitimi ai lui Dumnezeu, măriți în mod legitim numărul oamenilor și asemănându-vă lui Dumnezeu, tot așa precum Dumnezeu, creați copii asemănători vouă, hrăniți-i, stăpâniți-i și conduceți-i. Și amintiți-vă în sfârșit că guvernând cu maximă sîrguință

familia vă formați pe voi înșivă, deveniți experți și onorați în republica pămîntească și vă faceți demni de cetatea cerească“.

Ficino regăsea tonul și noblețea bătrînului Coluccio și idealul său de om complet, capabil să armonizeze, în profundă unitate, cultura și viața morală. Retorica celebra, dimpotrivă, marea sa bucurie cu Ermolao Barbaro, care, într-o scrisoare din 1486 către Arnold de Bost, unde găsim pregnantă și semnificativa expresie *duos agnosco dominos. Christum et litteras**, condamnă din plin căsătoria. „Nimic nu este atît de dăunător pentru cultură ca matrimoniul și grija de fii. Nu condamn în sens absolut — fără căsătorie nici măcar nu ar exista litere; dar literatul, cel ce îl contemplă pe Domnul, stelele și natura, trebuie să fie liber și dezlegat de un asemenea lanț“⁶. Contrastul între *humanitas* a lui Bruni și retorica lui Barbaro se relevă aici fără menajamente. La unul cultura umanistă este plenitudine de omenie și deci societate. La celălalt este izolare, contemplare, literatură.

2. LEONARDO BRUNI

Bruni se concentrase asupra unui ideal cu totul diferit: *humanae litterae, studia humanitatis* sînt formația omului integral: „*inest auctoritas magna propter elegantiam, et ingenuitas quaedam liberis hominibus digna*“.** Acesta este scopul formației umaniste: a fi o educație omenească împlinită. De aceea el își ține ochii ațintiți asupra virtuților civice. Prezentînd traducerea sa a *Politicii* lui Aristotel el afirmă: „printre învățămintele morale cu care se formează și se educă viața omenească, într-un anume fel locul cel mai înalt îl dețin acelea care privesc statele și guvernarea lor, fiindcă această disciplină tinde să găsească fericirea tuturor oamenilor. Și dacă este un lucru minunat să dai fericire unuia singur, cu cît va fi mai plăcut să o cucerești pentru un stat întreg? Binele, într-adevăr, cu cît se răspîndește mai mult, cu atît trebuie să fie considerat mai divin ...“ Viața civică, această

* Recunosc doi stăpîni, pe Cristos și literatura.

** Are o mare autoritate datorită eleganței exprimării și o oarecare sinceritate demnă de oamenii liberi.

societate realizată de om este, totodată, perfecțiune a individului, care ajunge propria sa desăvârșire doar în comunicarea umană ... „*Cumque homo imbecillum sit animal et, quam per ipsum non habet sufficientiam perfectionemque, ex civili societate reportet, nulla profecto convenientior disciplina homini esse potest, quam, quid sit civitas et quid respublica, intelligere ...*”^{7*}

Interesul lui Bruni este, mereu, îndreptat către lucrurile lumești, ale cetății sale, unde virtuțile se păstrează și sînt glorificate. Cercetările științelor naturale nu îl atrag; „au într-adevăr o valoare teoretică neobișnuită, dar nu au nici o valoare pentru viață; cealaltă filosofie este, pentru a spune așa, în întregime a noastră”⁸. El repetă cu Socrate că ceea ce se întîmplă dincolo de zidurile orașului său nu îl interesează. Ceea ce, totuși, nu implică o claustrare monahală, ci o socratică dăruire de sine altora, o creștinească iubire de aproape. Binele solitar, s-a văzut, este un lucru întristător; noi ne bucurăm dăruindu-ne. Ceea ce valorează nu este contemplația statică și închisă, acel *Βίος Θεωρητικός* aristotelic, asceza stoică sau viața monahală. Oamenii sînt chemați să acționeze pe planul iubirii de aproape. Dacă modul de punere al problemelor al lui Bruni are, în general, un iz aristotelic, al lui Aristotel eticianul, spiritul însuflețitor este pe de-a-ntregul creștin. De un creștinism care opune idealului grecesc al contemplării conștiente pe cel al unei voințe acționînd pentru binele comun. De aici și admirația pentru Cicero, pentru etica romană preocupată să rezolve gîndirea în termeni concreți, pentru Dante, idealul omului complet, opus literatului solitar, izolat la modul stoic de lume și inutil pe lume. „Îmi place să relev eroarea multor ignoranți care cred că doar aceia sînt studioși care se ascund în singurătate și trîndăvie ... Talentul de seamă și mare nu are nevoie de astfel de chinuri, dimpotrivă este cu adevărat sigură concluzia că ceea ce nu se arată de îndată nu se arată niciodată, așa încît înstrăinarea și renunțarea la conviețuire aparține pe de-a-ntregul acelor care cu puținul lor talent nu sînt apți să întreprindă nimic.”

* Deoarece omul e o ființă slabă și obține prin societatea omenească o importanță și o perfecțiune pe care nu le are prin el însuși, nici o învățătură nu poate să fie mai potrivită pentru om decît să înțeleagă ce sînt cetatea și statul ...

Oferindu-i lui Cosimo cel Bătrîn traducerea scrisorilor platonice, iată-l înălțînd un imn sensului platonice al vieții politice. În frumoasa introducere la versiunea *Politicii* lui Aristotel citim o elegantă demonstrație a tezei că facerea de bine este cu atît mai fecundă cu cît este mai mare numărul acelor care trag foloase de pe urma acțiunilor noastre. Și se află acolo, în centru, aserțiunea insistentă că omul „animal slab, insuficient sieși, ajunge la perfecțiune doar în viața socială”, din care cauză „nu există pentru om disciplină mai potrivită pentru cunoaștere decît aceea care se ocupă cu ce este Statul, ce anume este cetatea, în ce mod supraviețuiesc și pier”. Această clasică preocupare pentru binele comun, care după părerea lui Brunî constituia miezul gîndirii lui Platon, Aristotel sau Cicero, se întîlnea apoi din plin cu motivul central al eticii creștine. „Această parte a filosofiei — îi scria lui Eugeniu al IV-lea — care tratează despre obiceiuri, despre conducerea statelor, despre cel mai bun mod de a trăi, este aproape la fel la filosofii păgîni și la ai noștri”. De aceea studiul anticilor era pentru el bază aproape unică pentru a ajunge pe deplin la conștiința propriei umanități.⁹

3. POGGIO BRACCIOLINI ȘI VALOAREA BUNURILOR LUMEȘTI

În introducerea la traducerea sa a *Economicelor* lui Aristotel, Leonardo Brunî subliniașe valoarea bogăției, a banului care, după frumoasa imagine a lui Davanzati, este pentru cetate ceea ce este sîngele pentru individ. În această generală reevaluare a lumii omenești în orice aspect al său, vedem că și activitatea economică este considerată și apreciată. Între 1428 și 1429 Poggio Bracciolini elaborează dialogul *De avaritia* în care Antonio Loschi, în timp ce se ridică împotriva ipocriziei călugărești, ilustrează natura poftei de bani, ba chiar utilitatea ei în societate.¹⁰ Dacă toți oamenii, fără deosebire de sex, vîrstă, de condiție sau de rasă, rîvnesc banul, nimeni nu va putea să nege că lăcomia de aur este naturală. „Și să nu-mi obiecteze vreunul din acei grosolani, ipocriți paraziti, care se-nvîrt pe aici vîndîndu-și hrana fără să muncească și să se ostenească, sub pretextul religiei, predicînd altora sărăcia și disprețul de bunuri. Noi nu vom construi cetățile noastre cu aceste larve de oameni, care în cea mai deplină trîndăvie se mențin prin munca noastră.”

Polemica împotriva călugărilor, ce va exploda atât de crudă în *Contra hypocritas* va face loc însă imediat aspectului constructiv: o stranie, modernă valorizare a banului, și vrem să spunem a capitalului străbate aceste pagini ce i-au scăpat atât lui Max Weber ca și criticilor săi, orientați ferm spre luarea în considerare a preocupărilor sociale ale Sfântului Antonino sau a tezelor lui Alberti. Poggio ne prezintă cu eficacitate polemică răsturnarea întregii societăți care ar urma închiderii fiecăruia într-o economie preocupată să satisfacă doar nevoile individului într-un anume moment. Fiecare ar fi angajat și întrutotul absorbit de necesitatea vieții vegetative. „Cetăților le-ar dispărea orice splendoare, orice frumusețe, orice podoabă; nu ar mai fi temple, monumente, arte ...; toată viața noastră și a statului s-ar răsturna dacă fiecare și-ar procura doar necesarul ... Banul este nervul necesar pentru Stat și avarii trebuie să fie considerați baza și fundamentul lui”¹¹.

Munca, generatoare a unui imn pasionat al lui Giordano Bruno, nu este damnațiune, ci binecuvântare; este extinderea umanului prin care omul își face lumea omenească și familiară. Iar bogăția este un semn aproape tangibil al aprobării divine. Deja la Salutați Dumnezeu privește binevoitor turmele grase și averea însemnată a lui Iacob. Și dacă exclamația lui Alberti că sărăcia este urâtă de zei ca și de oameni poate părea legată de un antic motiv retoric, are, dimpotrivă, semnificație de neșters mitul povestit de Pandolfo Collenuccio, nefericitul jurist din Pesaro. Munca, zeu activ, nu poate să rămână celibatar și se căsătorește cu harnica Agenoria, fiica Folosinței, căreia Pallas Atena îi alesese opt slujnice de viță: Politia, Opi, Pale, Aracne, Larunda, Dori, Bellona și Panacea, care „totdeauna se îngrijeau de roade, animale, veșminte, case, mărfuri, apărare, sănătate”, supuse și coordonate în eforturile lor de Politia. Și șapte fete se nascură din fericita împerechere: Viața, Vitejia, Virtutea, Victoria, Îmbelșugarea, Adevărul, Voluptatea.¹²

Pentru a reveni însă la Bracciolini, nu există accent caracteristic al umanismului care să nu fie de regăsit în el. Într-adevăr, cum îi scrie lui Niccoli, *litterae*-le au fost de folos *ad vitam et mores*. Și mai presus de toate găsim la el polemica insistentă împotriva oricărei asceze sterile, a oricărei solitudini monahale¹³. „Dacă viața umană ar fi lipsită de sănătate,

de bogăție, de patrie, virtutea noastră ar rămîne fără îndoială înghețată, solitară, sterilă, nu ar ieși între oameni, în viața lor reală. Și din ea s-ar naște o noblețe rustică lipsită într-adevăr de orice noblețe". Se obișnuiește a se aminti, aproape ca un manifest al epocii moderne, invitația făcută de Campanella lui Pico della Mirandola, de a ieși din biblioteci în neliniștea laborioasă a lumii. Dar deja Poggio disprețuiește pe învățatul închis între codici, lacomul avid de o virtute rustică. „Eu dimpotrivă aprob acea aviditate confirmată de obișnuința omenească". Acea adevărată *virtus*, celebrare a omului complet, care se măsoară în lume și se bucură de lume. *Standum in acie* exclama Coluccio și Poggio abordează cu curaj cele două teme ale gloriei și sorții. Gloria este aspectul cvasitangibil, corpul virtuții, ecoul său răspîdit în societatea omenească, de nedespărțit de o adevărată virtute civică. Și legate de glorie sînt literele, care în unica cetate a spiritului omenesc fac să trăiască și să vibreze memoria marilor fapte, expresia concretă a unei colaborări între suflete care nu cunoaște limite de timp și spațiu.

A disprețui gloria din dragoste pentru virtute înseamnă a admira un ideal de virtute monastică și solitară, sterilă și zadarnică. O virtute întreagă și deplină nu poate fi despărțită de această repercutare a sa ca exemplu și ca țel în inimile altor oameni; iar gloria este ca și semnul tangibil al răspîndirii sale sociale.

Nu poate fi trecută cu vederea, în luarea în considerare a vieții și a virtuții omenești, problema sorții. Soarta este însăși țesătura evenimentelor într-un proces al său incontolabil, este involburarea lucrurilor, rezultatul actelor în măsura în care se înscrie în cursul realității.

Dar omul nu poate rămîne indiferent față de ea în refugiul iluzoriu al unei pretinse fortărețe a sa de solitară virtute. Virtutea, dacă este virtute serioasă, este socială, este creștere a cetății omenești, căreia nu poate să-i fie indiferentă sau străină fecunditatea, reușita actelor. În *Liber de nobilitate*, Poggio insistă asupra motivului virtuții care înobilează, dar totodată asupra valorii nobleței ca expresie a unei virtuți fecunde și recunoscută ca atare; a unei virtuți care se impune victorioasă asupra sorții și transformă lumea oamenilor, chiar cînd se manifestă în meditățile filosofilor „care prin studiile și

veghea lor educă, deși separați, viața oamenilor în diverse arte" ¹⁴.

Pe de altă parte, tocmai în *De nobilitate*, Bracciolini sublinia cele două teme fundamentale în discuția umanistă asupra nobleții din care au ieșit și scrierile lui Buonaccorso da Montemagno ¹⁵ și, spre sfârșitul secolului, opera lui Landino: motivul antiascetic, care accentuează semnificația nobleții ca recunoaștere a virtuții, dar totodată exaltarea unei nobleți toată născută din virtute, din munca fiecăruia, și nu dintr-un drept ereditar. „Virtutea este la îndemîna tuturor; ea devine proprie acelui ce o îmbrățișează. Leneșii, nepăsătorii, răii, perversii care cred că-i moștenesc pe strămoșii lor, sînt cu atît mai puțin de stimat decît ceilalți cu cît sînt mai departe de a semăna cu cei din care se trag.”

4. LUMEA PASIUNILOR ȘI VALOAREA PLĂCERII

Toată proza, adeseori minunată, a lui Bracciolini este străbătută de o evaluare pozitivă a oricărei manifestări a vieții în deplina sa puritate. Celebrele sale descrieri de spectacole ale naturii, sau ale grației perfecte a unui corp omenesc, se încadrează în această proaspătă sensibilitate față de toate aspectele vieții. În el este mereu trează conștiința, de altfel profund creștină, a încarnării spiritului. Omul nu este suflet, este om, și anume un corp pe lîngă faptul că este un spirit. Cu multă precizie scrie Filelfo într-o scrisoare din 1450: „nu înțeleg cum poate fi neglijat corpul din moment ce omul nu este doar suflet” („*quomodo corporis oblivisci queat non intelligo, siquidem neque solus animus homo est*”) ¹⁶.

Tocmai în această căutare a unui echilibru, capabil să satisfacă exigențe ale omului într-o liniștită conduită morală, constă semnificația majoră a cercetării lui Francesco Filelfo, scriitor mai mult fecund decît profund. Într-o scrisoare adresată lui Bartolomeo Fracanzani, este expus, mai bine decît în prolixul tratat *De morali disciplina*, idealul său de *alipia*, adică de o liniște calmă și sigură a sufletului, în care se domolește orice frămîntare și orice tumult. Pacea, deci, însă o pace satisfăcută datorită moderatei satisfaceri a corpului, pe lîngă cea a spiritului ¹⁷.

Dealtfel toată opera sa poartă pecetea unei tendințe conciliatoare între diferitele poziții contrastante și, în special, între Aristotel și Platon. Socratismului și aristotelismului umanismului timpuriu îi era acum opus în mod clar Platon. Filelfo deja susține teza, care va fi dragă școlii lui Ficino, acordului substanțial între cei doi mari filosofi ai antichității. Numai că împăcarea sa este lipsită de orice profunzime. Prea invadat de o retorică superficială, golind *studia humanitatis* de orice umanitate adevărată, în prelegerile sale Filelfo coboară o intuiție a vieții la nivelul de artificiu gramatical. Când îi contrapune, pentru eleganța sa oratorică, pe Cicero lui Socrate, lui Platon, lui Aristotel, chiar dacă poate să se întâlnească cu anumite atitudini ale lui Poliziano sau Ermolao Barbăro, se situează deja în afara marii tradiții umaniste din care doar câte un reflex poate fi uneori depistat, spre exemplu în dialogurile din *Commentationes florentinae de exilio*, prin exaltarea bogăției pusă în gura lui Bracciolini în cartea a treia *De paupertate*.

Un cu totul alt ton au dimpotrivă laudele la adresa epicurismului din epistola lui Cosimo Raimondi da Cremona, latinist destul de învățat, mort prin sinucidere în 1435. Polemica lui Raimondi, ca și aceea a lui Valla, este îndreptată împotriva stoicilor, „filosofi duri și inumani, cu simțurile amorțite și ferecate, morți la orice mângâiere a bucuriei”. Eroarea fundamentală a oricărui ascetism este de a nu considera că virtutea omenească este virtutea întregii ființe umane, suflet și corp, în armonia lor veșnic recucerită. A fi înțeles aceasta este tocmai meritul lui Epicur, ființă, nu om, cu adevărat divină. „Este condamnat Epicur întrucât se consideră că a avut despre binele suprem o concepție prea elastică, situându-l în plăcere și susținând că totul trebuie să se refere la ea. Eu, dimpotrivă, dacă îl consider mai exact, sînt tot mai dispus pe zi ce trece să aprob această părere, ca și cum ar fi norma și principiul unui spirit superior, nu ale unui om. El a situat binele suprem în plăcere, văzînd mai în profunzime forța naturii, înțelegînd că am fost născuți și formați de natură astfel încît nimic să nu ne fie mai propriu decît menținerea sănătoasă și integră a tuturor membrilor corpului nostru, conservîndu-le în starea lor, fără a fi afectați de vreun rău al sufletului sau al corpului.”¹⁸

Raimondi insistă cu eficacitate asupra frumuseții căreia ne înfățișăm cu simțurile, asupra bucuriei de a trăi care se traduce și se evaluează tocmai în plăcere. Epicureismul, așa cum apărea din Diogenes Laertios și din poemul lui Lucrețiu descoperit în 1418 de Bracciolini și comunicat imediat lui Niccoli, oferea o bază fericită pentru această caracteristică reconsacrare a naturii în deplina sa integritate. Exaltare care îmbrăca tonuri nereligioase mergînd pînă la transformarea în cea mai limpede nelegiuire anticreștină, cum se întîmplă la Roma în cercul lui Pomponio Leto. „Aceștia, adepți ai lui Epicur și Aristip, erau de părere că nu există o' altă lume decît cea de față și că prin moartea corpului sufletul moare și că orice lucru este fără însemnătate dacă nu tinde spre plăcere și voluptate...”¹⁹ Unde, dincolo de orice probabilă exagerare polemică a trimisului lui Galeazzo Maria Sforza, se reflecta totuși ceva din atitudinea anumitor literați din grupul roman, precum îndeosebi Filippo Bonnacorsi (Callimaco Esperiente), pe care și în altă parte îl vedem adversar al separării platonice a corpului de suflet²⁰. Propria ortodoxie a susținut-o dimpotrivă tot Platina ale cărui aspre dojene împotriva călugărilor, asceților și a contemplativilor de toate credințele, sună totuși cu vigoare. „Mulți, fie ei greci sau egipteni, s-au desfătat în contemplație și mult au scris despre misterele și minunile creației... Eu laud însă și admir mai presus de toate pe romani care, uitînd avantajele individuale și plăcerile spiritului, au avut în vedere mereu, scriind despre legi și morală, utilitatea comună a oamenilor.” Știința însăși, cultura, este prezentată în *De falso et vero bono* ca un mijloc de comunicare umană, un limbaj ce depășește timpuri, locuri, diferențe de națiune și de rasă. „Omul învățat, singur între toți, nu este străin pe pămînt străin... Cultura, oriunde ne ducem, ne însoțește, ne conduce, ne readuce în port.” Naufragiații aruncați de valuri pe o plajă necunoscută, iată că se reînsuflețesc zărind pe nisip urme de figuri geometrice. Și filosoful care este printre ei îi va saluta cu învățătura: „spuneți concetățenilor mei că părinții nu pot da fiilor merinde mai bune pentru drum decît o educație în disciplinele liberale”²¹.

Literale înțelese ca *honestia disciplina*, ca *studia humanitatis*, reprezintă cea mai solidă și vastă legătură omenească.

5. VALLA ȘI ȘTIINȚELE MORALE

Lorenzo Valla a fost într-adevăr acela care s-a angajat în orice domeniu pentru valorizarea deplină, totală a vieții lumesti, în toate aspectele sale, împotriva oricărei negări ascetice. Polemica sa antistoică, satira sa antimonastică, este exigență de integritate a vieții, într-o puritate care vrea s-o recunoască, și în natură, în carne, drept opera lui Dumnezeu. Din mâinile lui Dumnezeu a ieșit întreg omul, suflet și corp; nici o parte nu se datorează demonului. Nu întâmplător s-a spus *p u r i t a t e*; la Valla este o nevoie aproape castă de a se elibera de suprastructuri ce sînt prea des pervertiri degenerate, limburi cețoase de barbarie sub care se regăsește puritatea unei inocențe trădate. Apelul la natură, la *voluptas*, din *De vero bono (de voluptate)* nu se poate despărți în mod ideal, de tonul fideist din *De libero arbitrio*, nici de exigența unei logici mai aderentă la mișcările gândirii, a unui drept liber de orice cristalizare, a unui limbaj care a regăsit direcțiile originare.

Valla este mereu crud în polemică și acest accent al său îmbracă, în culori speciale și aproape scandaloase, antitezele în care se complace față de trecut. Precum, de pildă, abilitățile literare cu care este exaltată *voluptas*. Dar sensul cel mai intim este în acel apel la natura care freamătă și trăiește în noi, divină și slujnică a Domnului, împotriva căreia păcătuiește cine o înăbușe și o mutilează. Scopul omului nu este să se mutileze pe sine, ci să-și desfășoare activitățile sale și să guste acea voioasă emoție a sufletului, acea suavă bucurie a corpului în care constă ἡδονή. A se bucura de ea în această lume, împotriva oricărei asceze stoice și creștine, recunoscînd valoarea plăcerii precum compensație și scop al acțiunii; a se bucura de ea pe lumea cealaltă ca ratificare divină a acțiunii noastre: iată, după Valla semnul adevăratei înțelepciuni. Tradiționalul raport dintre mijloc și scop, drumul de la cinste la plăcere, pe lângă faptul că fiind în mod imoral meschin este și fals, trebuie răsturnat sau mai degrabă eliminat. Nu cîstitul în favoarea plăcutului și nici plăcutul în favoarea cîstitului, ci plăcerea pentru sine (*voluptatem propter se ipsam expetendam*): acțiunea valorează în sine și nu pentru altceva. Se află în gândirea lui Valla, în legătură cu aceasta, o întrețesere de bucurie și de moralitate care cores-

punde cu încarnarea omenească, din care cauză pentru el nu există și nu poate exista o separare categorică, sau mai degrabă opoziție, între carne și spirit. Apărarea naturii în integritatea sa, apărare ce constituie miezul întregii prime cărți din *De voluptate*, nu țintește, cum totuși s-a spus, să-l înlocuiască pe Dumnezeu cu natura, ci să revendice sfințenia și perfecțiunea celei dintâi slujitoare a Domnului; a acestei înțelepte și providențiale ordini a lucrurilor căreia actul trebuie să i se adecveze. Și tocmai în această acțiune firească, adică în această înscriere precisă în actul realității, stă acel *bonum*; sau cel puțin un *bonum* real, fertil, concret și nu acel nume zadarnic care este stoicul *bonum*, contrapus cu duritate ordinii naturale. *Voluptas, divina voluptas* este semnul acestei fecundități și se pogoară asupra acțiunii ca binecuvântare a lui Dumnezeu (*Nomen ipsum honesti cassum quiddam et nugatorium planeque perniciosum. Voluptate nihil amabilius nihilique praestantius*).^{*} În plăcere se exprimă în toată forța sa natura și manifestă pozitivitatea expansiunii sale. Și în desfătare, în bucurie noi încercăm această revărsare în noi a *t o r e n t u l u i* de deliciu a cărui exaltată uzufruire este tocmai paradisul („*delectatio*“ *atque „deliciae“, non a „delecto“ sed a „delector“, sive a „delectat“*. *Nam altero modo actionem significat, ut exhortatio, altero passionem, ut exultatio*)^{**}. Capătă astfel parfum acea strânsă legătură, susținută de Panormita în primul dialog, între frumusețe și *voluptas*, văzută ca ceea ce se impune și stăpânește sufletele, din care cauză chiar avocații se folosesc de ea în tribunale pentru a pătrunde în suflete și a le învinge. Până ce, într-o complacere senzuală se exaltă iubirea fizică, legată de frumusețe, în timp ce fecundității plăcerii i se atribuie un sens cu totul corporal: menținerea genului uman. Dacă ascetismul ar reuși să impună virginitatea *quantum naufragium de genere humano*!^{***} Unde regăsim și polemica antimonahală și exaltarea matrimonialului: ambele locuri comune ale tratatisticii quattrocentești²².

^{*} Chiar numele de virtute este ceva găunos și mincinos și evident primejdios. Nimic nu e mai plăcut și mai important decât voluptatea.

^{**} „Fericirea” și „plăcerea” nu vin de la cuvântul „a ferma” ci de la „a fi fermecat”. Căoi într-un fel înseamnă „acțiune” ca „îndemn” și în alt fel înseamnă „patimă” ca „puterea de a pasiona pe cineva”.

^{***} Ce eșeo al neamului omenesc!

De voluptate se mișcă în întregime între această precisă critică a stoicismului și, prin stoicism, a oricărui ascetism și cucerirea unei semnificații foarte rafinate pentru *voluptas*, culminând cu acea exaltare a bucuriei divine și a întregii experiențe creștine care constituie ultima carte a operei. Stoicismul a păcătuț printr-un dualism extrem, în timp ce în opoziția între rațiune și simț, între suflet și corp se ascundea un subînțeles de tip maniheist. Valla este abil nu doar în înfățișarea antitezei între asceză stoică și realitate a vieții ci și în dezvăluirea absurdului unei doctrine care, în timp ce închide existența unui om în limita acestei experiențe terestre, îi impune apoi să renunțe la tot ceea ce viața are ca pozitiv. Creștinismul, în fața stoicismului, devine revendicare a unității și integrității omului și mai ales luptă împotriva oricărui postulat maniheist.

Sfințenia proclamată pentru *voluptas*, de altfel simțită foarte lucrețian, este o apărare a divinității naturii, manifestare miraculoasă a ordonatei și providențialei bunătăți a Domnului. Ca orice poziție antimaniheistă prea vie și aceea expusă în anumite pagini ale lui Valla pare să lunece spre pelagianism, riscând să zeifice natura și, prin intermediul naturii, plăcerea *hominumque divumque Voluptas*²³. Totuși, nu se pierde nimic din valabilitatea sa, nici din justetea acelei invocări a experienței creștine, înțeleasă ca mîntuire nu a sufletului, ci a omului, a întregului om, carne și suflet, împotriva oricărui ascetism pesimist și oricărui latent maniheism.

Discursul final din *De voluptate*, unde proslăvirii naturii, făcută de Panormita, Niccolò Niccoli opune laudele aduse Domnului, nu este o mască precaută îmbrăcată la sfîrșit din oportunism; ea oglindește într-adevăr gîndirea lui Valla pentru care natura este înfăptuirea lui Dumnezeu și tot ceea ce este natural este divin, limbaj sacru. Legii divine, stăpînitoea noastră și a lucrurilor, este potrivit să ne abandonăm cu încredere ingenuă: *totum ad voluntatem Dei esse referendum*. Și în acest mod ne vom afla bucuria.

De libero arbitrio, cu accentele sale pauline, cu aspra sa condamnare a unei teologii aristotelizante, cu exaltata sa afirmare a unei credințe care este oferire totală lui Dumnezeu a sufletului, în timp ce se leagă în plină armonie cu motivele voluntariste din *De fato* de Coluccio, nu distonează deloc

în cercetarea lui Valla. El este preocupat să rupă armăturile silogistice ale dialecticii scolastice, să dărîme paravanul înălțat de rațiunea aristotelică între noi și natură, între noi și Dumnezeu. Doar abandonîndu-ne realității, doar deschizîndu-ne divinului, doar regăsind puritatea naturii noastre și nigenua inocență a întregii naturi, noi vom redeveni demni de Dumnezeu²⁴.

Dacă recitim astfel *Dialectica* ca și *Elegantiae* găsim constant aceeași temă. Pe lângă discuțiile logice tradiționale Valla vrea să surprindă sensul originar exact al expresiilor; reîntorcîndu-se la valorizarea originară a cuvîntului el înțelege să-i determine ponderea, intenționalitatea, nepătrunzînd la izvoarele gîndirii gînditoare încarnată în el. De unde violenta criticare a lui Aristotel, Boetius, a întregii *barbarii* medievale; de unde cercetarea sa lingvistică, gramaticală. Este vorba de a relua termenii, îmbrăcați în semnificații inconsistente, sedimente ale unor teorii fără temei. Este vorba de a-i prezenta din nou în funcția lor originală, liberîndu-se odată pentru totdeauna de orice discuție zadarnică și artificioasă. Nu întîmplător el vorbește de o *consacrare* a latinei clasice, cu un caracter aproape sacru, de o emblemă divină specifică pentru cea dintîi pură încarnare a gîndirii oamenilor²⁵. De aici imperativul de a respecta cuvîntul, de a nu violenta limbajul și de a asculta cu evlavioasă umilință mesajul spiritului viu în spiritele în care vorbește.

Doar astfel cuvîntul va recuceri valoarea sa de comunicare, de contact între oameni, doar așa cuvînt și gînd vor înceta să fie termeni contradictorii. La Valla, precum ulterior la Poliziano, filologia primește o valoare particulară; este calea spre înțelegerea gîndului. În istoria unui cuvînt în redobîndita sa valoare, se regăsește istoria unui raport uman esențial, se regăsește istoria unei instituții, a unui concept, a unui obicei, a unei forme de viață. Dacă recitim, în cartea a treia din *Elegantiae*, prezentarea subtilă a legăturii între drept și filosofie, vedem ce anume putea să însemne lectura *Digestelor* și înțelegem totodată substratul filologic și întinderea morală și politică a opusculului asupra donației lui Constantin unde problema lingvistică este deja act de viață socială și religioasă²⁶. Limba, s-a spus, reîncepe să fie considerată ca manifestare tangibilă a unității spiritelor umane, țesut de legătură al societății și, totodată, încarnare a Spiritului.

Într-o scrisoare către Giovanni Tortelli, umanistul aretin căruia i se dedică *Elegantiae*-le, un contemporan scrie că în elocvență au renăscut și s-au întâlnit toate formele vieții spirituale a oamenilor; „*atque eodem, quasi unum in corpus, convenerunt scientiae omnes*“.

Aceasta este tema dezvoltată conștient, pe urmele lui Cicero, de cei mai mari maestri din Quattrocento: toată viața spirituală a oamenilor își are rădăcina și baza sa în *studia humanitatis*. Cine nu știe — spunea Gasparino Barzizza — că toate artele privitoare la *humanitas* au o legătură comună între ele și sînt ca și unite de o singură legătură de rudenie? Cine nu simte că viața oamenilor, dacă ar fi lipsită de ele, nu numai că ar fi incompletă și deșartă, dar mai săracă și mai umilă chiar decît a multor animale?“²⁷. Și deja în scrierile lui Valla „filologia“ atît de amplu înțeleasă, ca studiu și conștiință și educație a omului integral în lumea adevăratei umanități, se convertește în chip vichian la istorie. Care, dacă este elogiata de Platina ca învățătoare a elocinței, este înțeleasă de Valla ca sinteză a tuturor disciplinelor umane. „Pe cît pot să înțeleg, vădesc o mai mare gravitate, mai mare prudență, mai mare înțelepciune civică istoricii, în discursurile lor, decît filosofi în maximele lor. Și, ca să spunem adevărul, din istorie derivă o mare cunoaștere a lucrurilor naturale, redusă apoi de alții la sistem, și o mare doctrină a moravurilor și a oricărei alte înțelepciuni. Și fiindcă am dezvoltat superioritatea istoricilor față de filosofi, dacă vrem să ne referim acum la religie, chiar Moise și Evangheliștii... nu pot fi considerați... decît istorici“²⁸. Istoria deci, învățătoare a vieții; istorie însă, mai ales, care este și viețuire concretă a spiritului în toată bogăția sa, dilatare a sa în toată amploarea dimensiunilor sale ideale. Istorie vie, contemporană; recucerire de sine împlinită de om în timp ce își lărgeste la maximum propriul orizont. La mijlocul veacului al XVI-lea venețianul Gianmichele Bruto, în al său *De laudibus historiae*²⁹, va izbucni în expresii pregnante: „nu filosoful care lîncezește inactiv ne educă, ci Scipio înarmat; și nu în școlile din Atena, ci în taberele din Spania; și nu ne educă cu discursuri, ci cu faptele și exemplele“. Și moralitatea istoriei stă nu într-o justificare universală, ci într-o proiecție violentă, fără limite și rețineri, de lumini și umbre; în arun-

careia în afară, fără drept de apel, din eterna viață a omenirii, a celor ce nu pot trăi în ea. „Judecător al întregii lumi este cine face istoria ; judecător unic, credincios și incoruptibil.“

6. GIANOZZO MANETTI ȘI CEA DINTÂI FUNDAMENTARE A PROBLEMEI DEMNITĂȚII OMULUI

Pe linia gândirii lui Leonardo Bruni se mișcă și Gianozzo Manetti care i-a făcut acestuia un cald elogiu funebru. Elev al lui Ambrogio Traversari, învățatul călugăr camaldolian traducător al lui Diogenes Laertios, frecventase cursurile de la Santo Spirito unde se impregnase de ideile umanismului timpuriu, inspirat de motivele din scrierile lui Petrarca, Salutati și Marsili. Profund cunoscător de ebraică, greacă, latină, „avea obiceiul să spună că are în memorie datorită unei îndelungate frecventări, trei cărți: una era *Epistolele* sfântului Pavel, alta *De civitate Dei* a lui Augustin, iar de la cei antici, *Etica* lui Aristotel“, cărți pe care le-a citit și comentat în public. El a fost adept al aristotelismului celebrator de virtuți civice pe care l-a legat cu o fermă credință creștină. „Obişnuia să spună că credința noastră nu trebuie să se numească credință, ci certitudine“. Dar și creștinismul era pentru el mai ales îndurare omenească, iubire de aproape. Și în acest sens auster al seriozității vieții se manifestă constant la el printr-o intransigență politică care l-a obligat să guste fructele amare ale exilului. Dante este pentru el, ca și pentru Bruni, încarnarea demnității, iar Socrate este cetățeanul integru care în antichitate luptase pe cîmpurile de bătălie, înfruntase fără teamă riscurile luptei politice, fusese tată și soț exemplar. „Deși filosof de seamă, a trăit la Atena viața cetății ca și oricare alt cetățean. Cu atenienii discuta, s-a căsătorit, a fost magistrat, nu a neglijat în fine nimic din ceea ce considera propriu pentru viața socială“³⁰. Și când îi era vînturat monahalul și inumanul ideal stoic, reacționa cu vigoare. În *Dialogus consolatorius de morte filii* polemizează fără întrerupere cu cei care vor să smulgă din om pasiunile. Virtutea, exclamă el, înseamnă exaltare a umanității, umanitate integrală. „Să îmbrățișezi cu toate forțele sufletului și corpului acea virtute care, dacă îi dăm crezare lui Cicero, își trage numele de la virilitate“. A transforma,

precum stoicii, oamenii în pietre înseamnă să anulezi și să nu exalți umanitatea lor³¹. Și când Agnolo Acciaiuoli îi amintește maxima lui Terentius conform căreia oamenii trebuie să suporte fără frământare dureroasele întâmplări ale sorții, el răspunde: „Deși nu-mi amintesc de acea zicală a lui Terentius de care vorbești, îmi zăbovea în minte o alta nu mai puțin memorabilă a aceluiasi poet; noi toți când sîntem sănătoși dăm sfaturi bune infirmilor. Și nu uităm o altă minunată zicală a respectivului poet: sînt om și nimic din ce este omenească nu mi-e străin. Astfel încît întreaga durere care este în mine trebuie atribuită, după părerea mea, mai degrabă omenei mele decît ușurinței.” Acciaiuoli este stoic intrinsigent și de aceea, după Manetti, cu totul inuman; aristotelicianul Manetti apără pe față viața sentimentului: „Peripateticienii, mult mai umani, socot că toate pasiunile sufletului își au originea mai ales în natură... și eu urmez opinia peripateticienilor ca mai potrivită cu natura omenească”. De aceea, a fi oameni înseamnă înainte de toate a fi în acord cu oamenii, a suferi și a te bucura omenește, a iubi fiii și familia și patria, a căuta în rațiune nu dușmanul, ci călăuza, măsura sentimentelor. „Din care cauză îmi place acea mereu demnă de reținut și de aur sentință a înțeleptului împărat Antoninus Pius despre care se citește că a răspuns astfel unuia care îl dojenea pe Marcus Antonius, cel care mai întîi s-a ocupat de filosofie și apoi, dobîndind conducerea treburilor publice, a ajuns să stăpînească imperiul, pentru că deși filosof și împărat deplîngea moartea celui care îl crescuse: deh, lăsați-l să fie om, fiindcă filosofia și demnitatea imperială nu înlătură în nici un fel afecțiunea sufletului.” Și Manetti în propriu-i sprijin, repetă după Cicero că prin lipsirea sentimentului de viață nu ar mai fi nici o diferență „nu spun între o oaie și un om, ci între un om și un trunchi sau, chiar, o stîncă sau oricare alt lucru lipsit de simțire”. De aici concluzia antistoică: „nu trebuie ascultați aceia ce spun că virtutea este un lucru dur, și aproape la fel ca fierul și diamantul. Și dacă noi vedem că moartea puilor de animale și a șoimilor și a altor ușoare și grațioase animale este cîteodată atît de neplăcută pentru cine le crește, încît provoacă lacrimi, pentru că sînt lipsiți pe viitor de acele mîngîieri și măguliri... ce trebuie făcut de părinți la pierderea propriilor copii, părinți care se simt pe veșnicie lipsiți de mai sigure sau mai

explicite plăceri puerile și nu de delicii deșarte și frivole. Și pe de altă parte ei știu că i-au zămislit din propria lor carne și că în timpul vieții aveau aceeași natură cu ei.“

Și dacă este specific omului să primească cu resemnare nenorocirea trimisă de Dumnezeu, este un lucru foarte omenesc să suferi și să plîngi. „Deși aceste lucruri par oamenilor temerari și frivoli într-un anume fel defavorabile și respingătoare, ele își dau adeseori întâlnirea tocmai la prudenți și înțelepți.“ Cuvinte care, în bogăția lor de înțelegere, oglindesc bine largimea de spirit proprie umanismului care, într-o condamnare asemănătoare a durtății stoice, monahale și solitare, îi va inspira lui Guarino aspra invectivă: „ei smulg omului bunăvoința mutuală, iubirea de aproape, prietenia, mila, și nimic nu este mai fîrios decît aceasta, mai bestial, mai contrar societății omenești“³².

Pe aceste baze, socratice și aristotelice, și în același timp profund creștine, se bazează elogiul foarte cunoscut adus de Manetti demnității omului, elogiul care, chiar dacă este îndreptat uneori prin mijlocirea lui Lactanțiu la exaltarea ermetică a lui Dumnezeu Anthropolos, se bazează de preferință pe valoarea activității lumești. Precum povestește Vespasiano da Bisticci, Alfonso de Aragon a îndemnat mai întîi pe Fazio, apoi pe Manetti, să compună o dizertație despre om. Lui Alfonso, cum se știe, și cum amintește cu atîta eficacitate Pandolfo Collenuccio, îi plăceau în mod deosebit disputele literare și „să poarte discuții pe teme literare“, convîns că „un rege neliterat este un măgar încoronat“. Ligurului Bartolomeo Fazio, elev al lui Guarino, îi apreciasse mult un dialog despre fericire (*De vitae felicitate*), redactat în polemică cu Valla, dar foarte sărac în forță speculativă. Fazio, situîndu-se cu aceasta cu totul în afara tradiției umaniste, revenea la exaltarea purei contemplări care ne va face să cunoaștem secretele naturii „vom cunoaște bine toate stelele, față de care nu se poate închipui nimic mai luminos, mai împodobit și mai felurit.“ Însă de *De excellentia et praestantia hominis* suveranul a rămas, se pare, deziluzionat, și nu pe nedrept, dacă ne gîndim la platitudinea argumentării, toată îndreptată spre exaltarea darurilor conferite de Dumnezeu sufletului și, în special „filosofia“, călăuza și îndrumătoarea bunului trai, care ne îndeamnă la credința în Dumnezeu, și la orice acțiune virtuoasă.“³³

Nesatisfăcut de paginile redactate de Fazio, regele Alfons s-a adresat lui Messer Giannozzo și „după mai multe dispute... întrebându-l care este funcția proprie a omului răspunse: *Agere et intelligere*.” Însă în cele patru cărți ale operei sale Manetti insistă asupra activității umane și chiar și cunoașterea i se dezvăluie ca producere de științe apte să guverneze natura, ca celebrare a artelor și ca edificare pe temelia naturii a unui splendid univers de monumente umane.

Prozei retoric pesimiste din *De contemptu mundi* a diacoului Lotario, devenit papa Inocențiu al III-lea, Manetti îi contrapune pe Cicero și pe Lactanțiu, și prin Lactanțiu exaltarea omului care a fost caracteristică pentru ermetism. Numai că el nu zăbovește, cum vor face mai târziu Ficino și Pico, asupra semnificației metafizice a poziției centrale a omului, într-o aprofundare a cunoașterii umane ca o concentrare a întregii naturi în gândirea umană, în ea aproape primită și înălțată pe treptele împărăției cerului. Manetti amintește, este adevărat, narațiunea din *Geneză* și imaginea și asemănarea divină a omului: din tradiția patristică reia, dimpotrivă, tema conform căreia pluralul întrebuițat în textul sacru („îl facem pe om...”) indică în actul creației umane intervenția tuturor persoanelor Trinității. Totuși, motivul dominant al imnului înălțat omului de Manetti este constituit de superioritatea operelor omenești. Îl vedem astfel evocând: călătoria lui Iason și îndrăzneala navigatorilor, construcțiile minunate nu doar ale artiștilor antici, ci și ale lui Filippo Brunelleschi al său, *architectorum omnium nostri temporis facile princeps* — de departe primul dintre toți arhitecții timpului nostru, operele aparținând tuturor artelor, literatura, dreptul, toată lumea spiritului, toată „împărăția omului”. Și în centru libertatea omenească, acest dar atât de mare și atât de greu, care este totodată dar și cucerire, de care omul se dovedește mereu demn prin munca sa, prin care face mereu mai frumoase și mai perfecte creațiile Domnului („*ab omnipotenti Deo ad usus hominum prima inventa institutaque, et ab ipsis postea hominibus gratanter accepta, multo pulchriora multoque ornatiores ac longe politiora effecta*”)*.

* De la Dumnezeu cel atotputernic au fost inventate pentru folosul oamenilor mai întâi obiceiurile și apoi, fiind primite cu recunoștință chiar de oameni, aplicate cu mult mai frumos, cu mult mai multe podoabe, cu mult mai elegant.

Ficino și Pico vor insista asupra semnificației cosmice a omului, asupra faptului că el este legătura dintre toate și în pagini clocvente îl vor transforma pe om aproape într-un dumnezeu. În proza modestă a lui Manetti valoarea umană are ca fundal demnitatea specială conferită de Creator, dar ea este slăvită în opera pămînteană, în construcția cotidiană a cetății terestre, în seriozitatea vieții civice.

7. LEON BATTISTA ALBERTI

Într-un cerc nu diferit de experiență pămînteană, de preocupări esențialmente lumești, rămîne și Leon Battista Alberti, cu toată bogata complexitate a temelor sale și vastitatea orizonturilor sale. Mărginirea condiției umane este solemn afirmată de el în unul dintre dialogurile latine cele mai semnificative, acela ce se ocupă de *Fatum* și de *Fortuna*, unde se povestește visul neobișnuit al filosofului căruia i se relevă într-o minunată viziune contrastul sufletelor pe malul fluviului vieții. Umbrele ce rătăcesc de-a lungul apelor învolburate ale fluviului în așteptarea încarnării, scînteii ale focului divin, îl previn pe preacuriosul cercetător asupra inutilității oricărei excesive îndrăzneli speculative. „Renunță, omule, renunță la o investigare mai mult decît se cuvine a secretelor lui Dumnezeu. Să știi că ție și tuturor sufletelor prizoniere în corpuri, ființele celeste le-au dat voie doar să nu ignore ceea ce cade sub priviri.” Cel ce vrea să pătrundă în misterele divine este ca un copil care vrea să pună mîna pe razele soarelui: „*desine, inepte, nam res divinae carcere mortali nusquam detinentur*”³⁴.*

Altundeva, ca și în *De iciarhia*, retragerea din societatea umană în favoarea cercetării pure este denunțată ca o trădare: „cine, din lăcomie de a învăța ceea ce nu știe, și-ar abandona tatăl și pe alții ai săi neputincioși și aflați în lipsuri, ar fi nelegiuit, inuman. *Omul se naște pentru a fi util omului.*” Și folositor în cel mai înalt grad omului este cel care colaborează cu aproapele său dăruind orice efort al său „patriei, binelui public, prosperității și folosului tuturor cetățenilor”³⁵.

* Renunță nepriceputule, căci misterele divine nu sînt închise nicio dată într-o închisoare omenească.

Tipicul motiv renașcentist *virtutea învinge soarta* se înscrie, la Alberti, înăuntrul proslăvirii muncii omenești, glorificată de prosperitatea familiilor și cetăților, unde înflorirea bogățiilor și prosperarea bunurilor terestre este simbol și totodată expresie tangibilă a favorii lui Dumnezeu. Din această perspectivă trebuie recitită minunata și celebra introducere la cărțile *despre Familie*, unde orice pesimism și orice ascetism sînt total înlăturate din siguranța valorii înfăptuirii omenești. Poggio Bracciolini ocăra între ruinele Romei soarta, *soarta potrivnică* care se distrase să transforme în staule de porci sediile solemne ale magistraților romani. Pius al II-lea, la Tivoli, deplînge în pagini rafinate reședințele reginelor antice devenite mizere cuiburi de șerpi. Alberti se întreabă gînditor care a fost motivul acelui rapid amurg de glorie la care ne face să asistăm schimbarea vremurilor. „Ah, cît de multe familii decăzute și ruinate vedem ; nu avem decît să numărăm care și cîte familii bune din ținutul nostru, apărătoare ale libertății pentru binele public, păstrătoare ale autorității și demnității patriei, în pace și în război foarte modeste, foarte prudente, foarte puternice, sînt într-o situație asemănătoare cu cele ale Fabiilor, Deciilor, Drusiilor, Gracchilor, Marcelilor și cu alte familii foarte nobile din antichitate... Nu doar măreția și amploarea acestor familii, dar și oamenii și nu doar oamenii, sînt reduși și decăzuți, ba chiar numele, memoria acestora, orice amintire, este zădărnicită și anulată aproape în întregime. Din care cauză mereu mi s-a părut nu fără motiv că vreau să știu dacă nu cumva în lucrurile omenești decide soarta sau dacă ei i se concede aceste excesiv drept de a ruina cu inconsistența și instabilitatea sa cele mai mari și prestigioase familii.”

Răspunsul la această gravă și angoasantă întrebare este clar: „văd pe mulți din ei, alunecați în dezastru din cauza prostiei, blestemîndu-și soarta sau plîngîndu-se de a fi fost tulburați de zvîcnirea valurilor sale în care au căzut ca proștii”. Omul este el însuși cauza binelui și răului său. Virtutea învinge întotdeauna soarta. Și virtute înseamnă aici virtute omenească, hărnicie pămînteană, „buna și sfînta disciplină a viețuirii”. „Legile drepte, principiile virtuose, sfaturile prudente, faptele puternice și consecvente, iubirea de patrie, credința, grija, foarte austerele și demnele de laudă datini ale cetățenilor au putut mereu fie să își cîștige și să

cunoască faima, fără ajutorul soartei, fie să se întindă și să se răspîndească glorios cu ajutorul ei." Din care cauză soarta favorabilă diferă prea puțin în efectele ei de aceea contrară, întrucît virtuții, înțeleasă în sensul cel mai deplin de virtute civică, nu-i poate lipsi în istorie o triumfare sigură.

„În timp ce bunele și preasfintele noastre discipline străvechi au fost respectate de noi, în timp ce am fost preocupați să ne situăm pe noi înșine la înălțimea strămoșilor noștri și cu virtute am încercat să învingem gloria celor din trecut, și în timp ce contemporanii noștri au socotit orice înfăptuire a lor drept industrie și artă, datoare și obligată în toată alcătuirea sa patriei, binelui public, prosperității și utilității tuturor cetățenilor, în timp ce se punea în joc averea, sîngele, viața pentru menținerea majestății autorității și a gloriei numelui latin, s-a găsit oare vreun popor, fie el vreo sîngeroasă nație barbară, care să nu se teamă și să nu se supună edictelor și legilor noastre?”

Virtute înseamnă aici, s-a spus, umanitate, înfăptuire omenească înțeleaptă și prudentă, virtuoasă și puternică, gîndită cu o subtilă chibzuință, înscrisă cu abilitate și finețe în jocul forțelor lumești. „Aprecia-vom ca fiind supus nestatorniciei și voinței soartei ceea ce oamenii cu judecată înțeleaptă cu foarte puternice și voinicești înfăptuiri își prescriu lor înșiși? Și cum vom putea avea pretenția ca soarta, ambiguitățile și nestatorniciile sale, să aibă autoritatea de a risipi ceea ce noi am vrea să se supună mai mult îngrijirii și rațiunii noastre decît îndrăznelii altcuiva? Cum vom mărturisi că aparține mai mult soartei decît nouă ceea ce noi cu atenție și grijă am hotărît să menținem și să păstrăm? Nu stă în puterea soartei, nu este, așa precum unii proști cred, atît de ușor să învingi pe cel ce nu se lasă învins. Soarta pune în jug doar pe cel ce i se supune.”

Nu se va insista niciodată îndestul asupra bogatei semnificații a *virtuții*, care este acțiune a omului văzută în toată deplinătatea valorii etice și politice, în timp ce soarta este limita decurgerii fizice, neputincioasă singură să condiționeze complet acțiunea omenească care atunci cînd este virtuoasă, chiar dacă este lipsită de noroc, învinge mereu, răscumpărîndu-se în hotarele acelei cetăți omenești unde valoarea nefericită este nu numai sanctificată, ci rămîne fertilă în funcția sa educativă. „Gloria lor [a latinilor] imensă a fost

adeseori întreruptă de soarta invidioasă, fără a i se refuza însă virtutea; în timp ce înfățișăm inițiativele virtuozose ca fiind podoabă și eternă stabilitate imperiului, împreună cu bunele discipline părintești, soarta i-a însoțit pînă la urmă docilă și favorabilă. Și cît timp în ei acele suflete elevate și divine, acele sfaturi grave și mature, acea credință arzătoare față de patrie înfloreau, și cît timp încă în ei dragostea pentru lucrurile publice a fost mai puternică decît și pentru cele particulare, fiind mai presus voința patriei decît lăcomiile personale, puterea, gloria și chiar soarta au fost mereu de partea lor. Dar imediat ce setea de tiranie și avantaje personale, dorințele nejustificate... au prevalat în fața legilor și preasfintelor orînduiri tradiționale, imediat imperiul latin a început să slăbească și să sufere."

Antiteza virtute-soartă va suna altfel la Machiavelli. Pentru Machiavelli *virtute* și ticăloșie nu sînt termeni antitetici; dimpotrivă, ei pot să coexiste și să colaboreze precum odinioară la acel împărat roman care a fost în același timp *foarte virtuos* (adică foarte puternic) și foarte ticălos. Virtutea este forță și viclenie; e forță naturală inserată cu abilitate printre forțe. Pentru Alberti virtutea este bunătate, bunătate fertilă și activă, însă mereu bunătate, justiție constructoare a unei lumi omenești unde nu se poate să nu aibă ecou și efect. „În treburile civice și în viața oamenilor“, adică în cetățile noastre pămîntene, au valoare doar „industria, artele, înfăptuirile încheigate prin sfaturi mature, exercițiile oneste, dreptele dorințe, așteptările raționale.“ Rațiunea umană, „această distincție a sufletului, această lumină a geniului“ care ne deosebește de animale, este pentru om mijlocul „cu care simte și discerne ce este cîntecul“.

De aceea, demnitatea omenească rezidă pentru Alberti în muncă și doar în muncă. „Cine crede că poate dobîndi prețuire și demnitate fără studiul intens al perfectelor arte, fără înfăptuire asiduă, fără să asude mult în lucruri bărbătești și obositoare?“. Și aceste înfăptuiri sînt, la Alberti, contacte și raporturi sociale, fiind „oamenii... născuți din cauza oamenilor“. În a căror civică reunire virtute și fericire converg și se înalță ca o rugăciune sublimă către Domnul. „Așadar mi se pare că omul s-a născut, desigur, pentru a înfăptui, nu pentru a rugini lenevind. Fii deci convins că omul se naște nu pentru a se mîhni în lenevie, ci pentru a

înfăptui lucruri mărețe și de amploare prin care poate mai întâi să-i facă plăcere și să-l onoreze pe Dumnezeu și să aibă în sine însuși, ca rezultat al virtuții perfecte, fructul fericirii."

Ochiul lui Alberti imaginează o cetate terestră armonioasă ca unul dintre palatele sale, unde natura cedează în fața intenției artistice precum supusa piatră luminoasă de pe colinele florentine. Nu găsim aici conflictul deschis al lui Machiavelli, nici eterna neînțelegere la care se gîndește Guicciardini, și nici măcar concepția aristotelică despre „destinul favorabil” proprie lui Pontano, la care soarta se înfățișează ca element necesar al fericirii (*nam si felicitas in actione et usu est posita, manca erit omnino exuta fortunae bonis...*)* și unitate a totului în afara libertății omenești (*cum humani minime sit arbitrii*), din care cauză pe planul politic se deschide conflictul iremediabil între un impuls orb al naturii (*fortuna... naturalis quidam impetus*)** și prudența civică (*civilis felicitas... bonae... fortunae praesidiis... indiget****). Pentru Alberti omul este factor unic al cetății terestre și natura și deci soarta, sînt instrumente și ocazii; limite, dacă vrem, nu însă oarbe și de neînduplecat pentru omul prudent care le va înscrie în calculul său; obstacole în fața virtuții, pe care însă virtutea le va învinge totdeauna datorită puterii absolute pe care ea o are în lumea spirituală a omului, din care cauză nu-i va putea fi niciodată negată, chiar în nenorocire, gloria și fertilitatea eternă a unei eficacități educative.³⁶

„Geometru, astrolog, muzician” — spune Landino despre Alberti. Și într-adevăr credințele astrologice ies la iveală continuu în *De architectura*, avînd însă mai degrabă rolul de a sublinia perfectă regularitate a lumii decît să înscrie în ea umbra întunecată a forțelor oarbe, legarea universului într-o serie de raporturi, unde realitatea naturală, tocmai pentru a nu releva fracturi de destin, se prezintă ca bază sigură pentru înfăptuirea omenească. Matematica într-adevăr, deja pentru Alberti, este cifra secretă a totului. Cînd ajunge să vorbească despre pictură, „floarea tuturor artelor”, și vrea să caute rădăcina acelei „forțe divine” care face „a

* Căci dacă vedem fericirea în acțiune și folos, ea va fi infirmă și cu totul lipsită de binefacerile norocului...

** Soarta... o violență a naturii.

*** Fericirea civică are nevoie de ajutorul unei soarte bune.

morții să fie ca și vii după secole“, nu o găsește în nici o altă parte în afară de matematică „care face să izvorască această elegantă și nobilă artă din rădăcinile împlântate în natură“³⁷.

8. MATTEO PALMIERI ȘI TRANZIȚIA SPRE PLATONISM

Cristoforo Landino va încerca în mai multe rînduri să examineze figura lui Alberti în lumina discuțiilor și sintezelor platonizante. În realitate el era în afara lor chiar dacă, uneori, nu îi este străin vreun punct de pornire al acelor concepții platonico-pitagoreice despre natură care, vulgarizate de școala ficiniană trebuiau să se reflecte mai târziu chiar în intuiția lui Leonardo³⁸. Sufletul lui Alberti era cu totul încă acoperit de această lume terestră; el era departe de a duce dorul unei refugierii cu zboruri ascetice în Dumnezeu. „Vreau ca în toate nenorocirile să invoci ajutorul Domnului; dar nu vreau să te abandonezi acestuia și să lași să se înțeleagă că nu poți să realizezi în tine ceea ce poți singur. Oricînd poți să ceri sprijinul Dumnezeilor cu oricîte rugăciuni și rugămînti. Ațîță în tine virtutea ta: *sat sit mens sana in corpore sano*. Minte noastră va fi sănătoasă cînd vom vrea să fie sănătoasă“. Și virtutea pămînteană devenea la el concretă chiar în rezonanțele practice, economice, în acea transformare am văzut, în succes, în timp ce acest succes se materializa în cele din urmă în „lucruri“, în bani, în „mărfuri“. „Bogațiile nu se disprețuiesc, trebuie să ne stăpînim însă lăcomia; în mijlocul belșugului și abundenței vom trăi astfel liberi și mulțumiți...“, liberi de acea mizerie care prin nevoile corpului înjosește și sufletul. Respectiva reevaluare a economiei și a bunurilor pămîntene se afirma pe deplin în acei ani și în paginile celei de a patra părți din *Summa* sfîntului episcop de Florența, Antonino, care, deși se raporta la Toma d'Aquino, înzestra cu exigențe noi vechile intuiții³⁹.

Dar în mod special apropiat de Alberti prin anumite exegeze și chiar prin anumite atitudini literare, și chiar influențat de motive noi, ne apare Matteo Palmieri, pe care Alamanno Rinuccini îl va omagia ca pe un exemplu tipic și minunat de echilibru perfect între virtutea activă și contemplativă.⁴⁰ Definirii idealului de *viață civică* îi dedica Palmieri dialogul cu acest nume care este tot o condamnare a cerce-

tării sterile, a cunoașterii pure și abstracte, complet ruptă de viață. „Cine dă dovadă de grijă și râvnă în lucrurile oneste și demne de a fi cunoscute, din care să reiasă un avantaj privat sau public, este pe merit demn de laudă. Cei care-și pierd timpul cu îndeletniciri obscure, putînd fi mulțumiți cu greu și neavînd o învățătură călăuzitoare asupra bunului trai, sînt demni de o universală ocară, întrucît nu fac nimic să rodească.” Pe de altă parte, izgonită fiind orice contemplație zadarnică, nu se celebrează o virtute monastică și solitară. Binele este caritate, legătură de dragoste, este viață în societatea omenească, este societate. „Nici o altă iubire de aproape nu ne unește mai mult ca iubirea de patrie și de propriii copii.” În acest corp social noi ne simțim nu doar scufundați, ci ni se pare că doar datorită lui putem supraviețui, pentru care motiv o dorință adîncă ne face să ne prelungim în el. „Din care cauză nu se poate exprima îndeajuns, însă desigur este cunoscută o dorință cvasi anticipatoare a sufletelor noastre asupra secolelor viitoare, care ne determină să râvnim gloria noastră eternă, starea preafericită a patriei noastre și continua sănătate a celor ce se vor naște din noi...” Datorită acestui fapt acțiunea cu adevărat umană cu adevărat virtuoasă este acțiunea avînd drept obiectiv binele comun: „de aceea se afirmă că din toate operele umane, nici una nu-i mai presus, mai mare și mai demnă decît cea năzuind spre creșterea și sănătatea patriei și spre starea optimă a unei republici bine orînduite... Nici o înfăptuire omenească nu poate fi mai bună decît grija pentru sănătatea patriei, păstrarea cetății și menținerea unității și înțelegerii mulțimilor bine grupate...”

Etica ciceroniană se unea la Palmieri cu Platon și Aristotel, însă tindea mai ales să îmbrace culori platonice: „cele mai mari inteligențe au sancționat ca pe o maximă certitudine venirea întru eternitate din cer și întoarcerea în el a tuturor cîrmuitorilor drepti ai republicilor”. Și totuși era încă un platonism straniu în care în mod curios se îmbinau exaltarea pentru Dante literat suveran și cetățean desăvîrșit, mitul lui Er și *Somnium Scipionis*. În centru rămîne oricum exaltarea cetății umane, a înfăptuirii umane, a succesului său, a fertilității sale. Este sterilă și vană virtutea care nu este utilă, care este ruptă de utilitate. Cuvintele lui Palmieri în legătură cu aceasta sînt cît se poate de semnificative și

demne toate de a fi subliniate. Pentru el într-adevăr este „obișnuință abătută de la calea cea dreaptă aceea care separă cinstitul de util ... A disprețui utilul, care pe bună dreptate poate fi obținut, merită dojană și în nici un caz nu se potrivește celui virtuos ... Lauda adevărată a oricărei virtuți stă în a acționa și la îndeplinire nu se ajunge fără calități apte pentru aceasta. De aceea nu poate fi nici generos, nici măreț cel ce nu cheltuiește; tot așa nu va fi niciodată drept, nici puternic cel ce va trăi în singurătate, neexperimentat, neexercitat în lucruri care contează și în îndrumări și fapte ținând de cei mulți ... Decurge de aici că virtușilor le este proprie căutarea utilului, pentru a putea trăi bine ... Merită să fie lăudat acela care își sporește cu meșteșug patrimoniul său fără a dăuna cuiva”⁴¹.

Vechea polemică a lui Salutati împotriva unei vieți solitare, pasionata exaltare de către el a binelui comun, își găseau aici încoronarea lor desăvârșită. Și totuși în Palmieri, pe care și Ficino îl va lăuda ca pe un poet teolog, această inspirație lumească se va situa mai târziu într-un cadru pitagorician, platonian, origenian. Marele poem filosofic *La città di vita* (*Cetatea vieții*) rămas inedit deoarece era suspectat de erezie, este preludiul în cer al luptei terestre. Sufletele omenești nu sînt altceva decît îngeri ce „au fost pentru ei înșiși” și care nu au luptat nici pentru Dumnezeu, nici pentru Lucifer. Lor li s-a oferit ultima încercare; încarnați vor combate cu înfățișare omenească bătălia lor pe scena lumii. Lumea devine astfel teatrul ultimului act al dramei divine. Îndeplinirea pămînteană dacă era astfel înscrisă într-un proces cosmic, simplu episod în istoria spiritului, se încarcă pe de altă parte, cu o semnificație și cu o valoare uriașă. În hotărîrea omenească, în viața pe pămînt, se decide asupra sorții unei silabe nemuritoare a lui Dumnezeu. Această lume este arena pe care Dumnezeu o oferă spiritelor pentru a decide liber asupra sorții lor. Și în vastul teatru al cetății oamenilor fertilitatea operei este emblema victoriei pe vecie asupra răului.

Și totuși nu lipsea în *Cetatea vieții* o subtilă tendință de îndreptare a privirii către alte lumi, de considerare a pămîntului ca o paranteză, chiar dacă o paranteză decisivă. Și alături de exaltarea operei iubirii era reafirmată valoarea contemplației pure, a elanului mistic al sufletului care își ia avînt pentru zborul către Domnul.⁴²

9. FILOLOGIA ȘI RETORICA LUI POLIZIANO ȘI BARBARO

Dacă pe de o parte speculația își îndrepta propriile interese către metafizica platonice, pe de altă parte apelul la antici, studiul anticilor, tindea să se piardă în pure discuții gramaticale. Unitatea clară a umanismului timpuriu se scinda și se eclipsa sub presiunea a multiple forțe, cea dintâi dintre toate cultura oficială, cu schemele și tradițiile sale, cultură care, dacă accepta cu oarecare neîncredere anumite teme ale noului curent de gândire, voia să impună la rîndul său propriile exigențe insistînd asupra acelei opoziții între *res* și *litterae*, formă și conținut, împotriva căruia deja se ridicase Brunî ⁴³. Umaniștii, acceptați ca profesori de gramatică și de retorică, se înfățișează cu traduceri și comentarii lor în închisele grădini academice pretinzînd de a zgudui dialectica, medicina și dreptul, metafizica, teologia și morala. „Epoca noastră — scrie Poliziano în *Lamia* —, prea puțin expertă în antichitate, a închis în hotare prea restrînse gramatica, disciplină care la cei antici, dimpotrivă, a avut atîta autoritate încît doar gramaticienii erau judecători și cenzori ai tuturor scrierilor.” Și vorbind despre sine, în timp ce refuză cu dispreț numele de filosof (*non scilicet philosophi nomen occupo, ut caducum*), amintește că în calitate de gramatician a scris cărți de drept, de medicină, de morală, de filosofie: „*nec aliud inde mihi nomen postulo — adaugă — quam grammatici*”⁴⁴. Dar tocmai fiindcă gramaticianul, și anume cel ce studiază limbajul și discursul, repune în știința discursului toată înțelepciunea umană. Dacă răsfoim *Dialectica* lui Poliziano vedem cum el ne avertizează imediat că sînt două specii diferite de dialectică. Una, „cea mai de seamă dintre arte, partea cea mai pură a filosofiei, se situează deasupra tuturor disciplinelor și constituie încoronarea lor”. Nu de aceea, prea îndepărtată, prea dificilă, așa cum este situată pe culmile misterele platonice, vrea Poliziano să se ocupe — *Platonica ista remota nimis, nimisque etiam fortassis ardua*.^{*} Dialectica expusă de el este arta discuției și a argumentării înrudită cu gramatica, gramatica gândirii surprinsă în articulațiile sale exprimate în corectitudinea limbajului, în expresia verbală încărcată

* Dialectica aceasta a lui Platon prea îndepărtată și poate chiar prea înaltă.

de întreaga intenție spirituală. Cercetările sale atît de asemănătoare cu cele ale lui Valla, asupra termenilor, interesele sale pentru mărturiile gîndirii juridice, științifice, morale, religioase, filosofice, totul indică voința de a surprinde autenticitatea atitudinilor umane prin mijlocirea documentelor în care s-au încredințat istoriei.⁴⁵ De aceea el voia să fie numit gramatician și nu filosof, deși se simțea filosof adevărat tocmai în calitatea de gramatician. Precum scrie în *Lamia*, gramatica, așa cum o înțelegea el, este departe de a fi un lucru de nimic, este tentativă de a descoperi în expresia omenească tot sufletul care se află tradus în ea. A citi cărțile juriștilor în deplinătatea semnificației lor originare, intenționale, aceasta înseamnă a fi juriști. A citi cu adevărat cartea lui Dumnezeu, aceasta înseamnă a fi teologi. A citi pînă în străfund cartea celor mai de seamă filosofi, iată filosofia. Cui îi contestă calificarea de filosof, Poliziano îi răspunde citîndu-i pe marii săi maeștri clasici pe care i-a înțeles și comentat. Dar, mai ales aceluia care îi vorbește de o filosofie de școală, aridă și sterilă, el îi opune o filosofie concepută ca umană comunicare, regăsită conștient în toată eficacitatea sa. Laudele de gust ușor gorgian aduse de el retoricii au în comun cu poziția sofistică încrederea fermă în valoarea unei întîlniri omenești ale cărei rezonanțe se surprind în special pe terenul moral și politic. „Ce anume poate fi mai util și mai fructuos decît a convinge cu ajutorul cuvîntului pe concetățenii tăi să îndeplinească fapte oportune pentru stat, îndepărtîndu-se dimpotrivă de ceea ce este dăunător?”⁴⁶

Artă a guvernării și medicină a sufletului, echilibratoare subtilă a pasiunilor, retorica se prezintă ca forma cea mai elevată a contactului între oameni, ca expresia cea mai fericită a științei umanității.

Și totuși aici era și pericolul ca uitînd funcția ei dintîi, ea să se transforme într-o simplă atitudine literară, nemaifiind preocupată să organizeze lumea oamenilor, ci lăsîndu-se cuprinsă în întregime de un ideal estetizant de eleganțe lingvistice. Este tocmai ceea ce vedem dacă ne întoarcem de la Poliziano la marele său amic Ermolao Barbaro, dornic mai ales de un discurs rafinat, neliniștit nu de redarea cu fidelitate a semnificației profunde a sufletelor cu care intra în contact, ci de împodobirea expresiei altuia cu o *conciinnitas* care risca să-i trădeze conținutul intim.

Acolo unde Poliziano este preocupat să regăsească valoarea precisă a vocabulei, descoperindu-i totodată cea mai secretă rezonanță, Barbaro iubește armonia sunetelor, rafinamentul frazelor, eliminarea oricărei durități.

El plecase de la justa exigență, proclamată într-o scrisoare către Giorgio Merula, de a evita divorțul între forță și conținut, divorț înfăptuit de filosofi și de juriști în dauna formei. Lui Girolamo Donato, traducător al lui Alexandru din Afrodisia, el, traducătorul lui Themistius, îi expunea în 1480 programul său: combaterea fără milă a „filosofașilor plebei și găunoși care separă filosofia de elocvență”, a face astfel încât „filosofia naturii să se reconcilieze cu *studia humanitatis*” (*ut naturalis philosophia cum studiis humanitatis in gratiam redeat*).^{*} Numai că i se întâmplă apoi să întreprindă aceeași separare în dauna conținutului, când oroarea de barbarie și cultul pentru *conciinnitas* l-au făcut să devină căutător fanatic de rafinamente lingvistice. Îl vedem astfel transformând actul traducerii în un *exornare* (*omnes Aristotelis libros converto et quanta possum luce, proprietate, cultu exorno*)^{**}; îl vedem condamnând viața civică în numele literelor, îl vedem susținând celibatul pentru învățați, îl vedem conchizând cu acea frază faimoasă a sa care este motto-ul și epilogul poziției sale: *duos agnosco dominos, Christum et litteras*⁴⁷.

10. GALATEO ȘI PONTANO

Traducerea comentariului lui Temistius la *Fizica*, a fost dedicată de către Barbaro lui Galateo cu caldă exortatie de a colabora împreună cu Pontano la o vastă operă de propagandă în favoarea unei reconcilierii totale între studiile filosofice și literare. În realitate Galateo, chiar dacă a scris unele pagini eficace, chiar dacă i-a plăcut să critice corupția ecleziastică a timpurilor sale, a fost prea puțin consecvent în pozițiile sale teoretice. Critic al lui Salutati în *De dignitate disciplinarum ad Pancratium*, exaltă, împotriva acțiunii, pura contemplație care este proprie unui număr restrâns de înțe-

* Ca filozofia naturii să se împacă cu studiile umaniste.

** Mă străduiesc să înfrumusețez toate operele lui Aristotel și le înfrumusețez cât pot cu claritate, proprietate, eleganță.

lepti contrapus mulțimii vulgare: *contemplatio perfectorum opus est, actio vero plurimorum* *. În altă parte insistă cu aceeași vivacitate asupra zadărnicei beatitudinii a înțeleptului (*otium apud sapientes beatum habetur*) sau asupra necesității de a evita pînă și legătura de prietenie, fiind gata pe de altă parte, într-o scrisoare din 1513, să ocărase literale (*dispereant inanes litterae*) și să scrie frumoasa afirmație: *in malevolam et improbam animam non intrabit sapientia* ⁴⁸.*

Cu totul alta este poziția lui Pontano! Care dacă a avut aproape cultul studiilor astrologice, inspiratoare de proză și de versuri, dacă i-a plăcut să se risipească în tratatele sale în variațiuni aristotelico-stoice, dealtfel nu cu totul lipsite de efect, dacă în grave chestiuni filosofice s-a abandonat prea des unor afirmații generice, a arătat totuși că simțea importanța unor probleme care vor deveni centrale în secolul al XVI-lea. Astfel în *Actius* îl vedem străduindu-se să determine natura poeziei comparînd-o cu istoria. Și iată-l acceptînd definiția care face din istorie o *poetica soluta*; iată-l susținînd, în ambele, o identitate de conținut și făcînd să constea diferența doar în predispoziția discursului, mai *castă* în cazul istoriei, mai *liberă* în cazul poeziei (*historia tamen est castior, illa vero lascivior*). Necumpătarea apoi a stilului poetic se concretizează în atribuirea limbajului lucrurilor mute sau zeilor. „Ambele, istoria și poezia, au ritmuri și figuri, însă diferite. Și diferită este ordinea avută în narațiune, fiindcă istoria urmează seria și procesul evenimentelor, în timp ce poezia foarte des începe de la mijloc și chiar de la sfîrșit ... și dă glas și cuvînt ființelor mute (*vocem quoque dat et orationem rebus mutis*).“ Frază vichiană ce trimite la alta, tot din *Actius*, conform căreia limbajul s-a născut ca expresie a oamenilor simpli, ale căror deprinderi și obiceiuri s-au răsfrînt în cuvintele ce le-au transpus pînă la noi: „*sermonens autem qui utimur ab agrestibus ac rudibus coepisse hominibus, illud declarat potissimum, quod pleraeque e primis illis impositionibus sunt rusticis incomptisque a rebus sumptae*“***.

* Contemplația este modul de a fi al celor perfecți, acțiunea, al celor mulți.

** Într-un suflet ostil și necinstit nu va intra niciodată înțelepciunea.

*** „Că limbajul de care ne folosim a început de la țărani și oameni necivilizați, arată acel lucru mai important că cele mai multe (cuvinte) dintre acele prime denumiri au fost luate după lucruri țărănești și grosolane“.

Însă în realitate, redusă fiind poezia la imitarea naturii (*cum ... ipso vero poetica naturam potissimum imitetur ...*)* istoria este înfățișată mai ales ca retorică și ca atare educatoare și formatoare de moravuri civice. Oratoria, adică discursurile celor mai de seamă personaje, constituie aproape inima istoriei; „alocuțiuni astfel întocmite nu numai că împodobesc povestirea dar aproape o însuflețesc“. Acolo unde, pe de altă parte, oratoria prinde cu adevărat aripi și emoționează și pătrunde în suflet și îl modelează, pare să revină la puterea originară a poeziei care își trage propriile forțe din natura însăși.

Finalul din *Actius*, cu elocventul elogiu al poeziei, se situează printre lucrurile cele mai reușite ale lui Pontano. „Cînd poeții își închipuie imaginile lor și încetișor, minunat, măreț le exprimă, ei îi învață și pe alții să vorbească. Într-adevăr aceia care, imitîndu-i, au pledat cauzele în tribunale, sau au discutat legile în senat, sau au transmis istoriile, au împins la perfecțiune acea liberă elocvență primitivă. De aceea orice formă a vorbirii derivă din poezie. Poeții într-adevăr au fost primii înțelepți și au spus totul în cîntece și ritmuri ... Slavă ție, deci, o, Poezie, mamă fertilă a oricărei învățături. Slavă ție iarăși! Tu ai venit cu adevărat în ajutorul umanității condamnată să moară cu nemuirea scriitorilor tăi. *Tu ai scos oamenii afară din caverne și din păduri*. Prin tine cunoaștem, prin tine avem înaintea ochilor lucrurile trecute; prin tine îl înțelegem pe Dumnezeu, prin tine avem religia și cultul...“⁴⁹

11. PUNCTE DE PLECARE PEDAGOGICE

În realitate la Barbaro, ca și la Galateo, care a tratat totuși probleme educative⁵⁰, dar fără excesivă originalitate, *litterae*-le fuseseră sărăcite în sensul unei retorici detașată de orice valoare concretă și pierduseră mare parte din eficacitatea de care erau pline la începutul umanismului cînd constituiseră baza pentru *studia humanitatis*. Începuse de acum în mod evident acel divorț datorită căruia, cum s-a

* Ca ... însăși poezia să imite mai ales natura...

văzut, la mijlocul secolului al XVI-lea, nepotul lui Sadoletto, Paolo Sacrato, student în filosofie la Padova, putea să-i scrie tatălui său care îl îndemna stăruitor să se exerseze în latină: „tu nu știi că aceste două discipline se deosebesc foarte mult între ele; filosofia pe care o cultiv cu asiduitate tratează despre realitate (*rebus*); literele, către care mă îndemni, despre cuvinte (*verbis*).” Ceea ce Leonardo Bruni, și chiar mai înainte Salutati, făcuseră să se îndrepte spre același punct, iată că acum se îndrepta în direcții diferite — *haec studia maxime inter se differre*. Educația umanistă, ca formație a omului complet prin retrăirea culturii clasice, se pierdea într-o educație pur literară contrapusă unei culturi concrete. Literatul monastic și solitar substituindu-se omului bogat într-o umanitate integră, și de aceea socială, nu mai vedea de acum în *humanitas* decât eleganță literară.

Bruni, s-a văzut, afirmase că acea *humanitatis* este formare spirituală (*humanitatis studia nuncupantur, quod hominem perficiant*)*, ba mai mult, singura educație adevărată. Și împotriva acelor care criticau în numele religiei o astfel de atitudine, tradusese în 1403 apărarea pe care Vasile cel Mare o făcuse studiilor literare în celebra Ομιλία πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων ⁵¹. Și arătase, urmîndu-l îndeaproape pe Salutati, cum educația în poezie este o reînnoire și o remodelare a noi înșine în frumusețe, în măreția sa divină, în validitatea sa obiectivă (*divina quaedam alienatio, ac velut sui ipsius oblivio, et in id, cuius pulchritudinem admiramur, transfusio*)**. Aici nu se insuflă cuvinte, ci lucruri: ba chiar sufletul este introdus în realitate în deplîntatea sa. Literele situează sufletul în fața unei valori absolute și aproape îl sublimează în ea: *velut extra non positi, totis affectibus in illum corripimur****. Și întrucît se numesc *litterae humanae* fiindcă duc la împlinire umanitatea noastră, tot așa se numesc arte liberale pentru că îl eliberează pe om și îl situează, stăpîn de sine, într-o lume liberă de spirite libere (*idcirco est liberalis, quod liberos homines facit*).

* Se numesc studii umaniste pentru că îl modelează pe om.

** Un fel de transă divină, ca o uitare de sine și, prin acest lucru, a cărui frumusețe o admirăm, un transfer.

*** Ca și cum am fi puși în afara noastră, sîntem tirîți cu toată pasiunea spre acel lucru.

De ingenuis moribus de Pier Paolo Vergerio urmărește să arate cum literele, alimentând acest dialog între spirite, dincolo de orice legătură spațială și temporală, deschid inima spre o mai largă și mai bogată umanitate. „Ce poate fi mai frumos decât scrisul și cititul? și decât a cunoaște lucrurile lumii antice și a vorbi cu cei ce se vor naște într-o zi și a ne însuși orice timp, și trecut și viitor?” Spiritul prin litere se dilată, se destinde și în timp ce se îmbogățește de tezaure nesfârșite învață să respecte valoarea altuia; în mereu reînnoitul său colocviu ne educă în maniera cea mai nobilă să trăim în societatea oamenilor. Înțelepciunea, departe de a fi izolată într-un turn de fildeș, „locuiește în oraș, fuge de solitudine, vrea să fie de folos multimilor” (*in urbibus habitat et solitudinem fugit... et prodesse quam plurimis cupit*)⁵².*

Nu diferit este tonul din *De educatione liberorum* de Maffeo Vegio, unde l i t e r e l e nu numai că își bazează sigura soliditate a unei comunicări spirituale pe rapida trecere a timpului (*non modo iacturam temporis evitabunt*),** ci înviorază iubirea de semeni, comunicarea și orice legătură omenească (*modeste, graviter sancteque vivere, patriam et parentes colere, Deum venerari*)⁵³***

Aceleași accente răsună la Gasparino Barzizza, maestrul lui Francesco Barbaro, dar mai ales la Guarino Guarini, discipol al lui Giovanni da Ravenna și al lui Emanuel Chrisoloras, din a cărui școală ferrareză au ieșit Pannonio, Ermolao Barbaro, Lamola, Alberto da Sarteano, pentru a nu mai pomeni de alții foarte mulți, celebri sau obscuri, veniți în grabă la el nu doar din regiunile cele mai depărtate ale Italiei, ci din Creta și din Cipru, din Polonia ca și din Anglia. Și pentru Guarino literele îmbogățesc umanitatea. Scriindu-i lui Corbinelli declară că el îi admiră mai ales pe aceia care armonizează doctrină și viață activă, în timp ce adresându-se celui

* Locuiește în orașe și fuge de singurătate... și dorește să fie de folos pentru cât mai mulți.

** Vor evita nu numai pierderea timpului.

*** Să trăiești modest, cu seriozitate, cu sfințenie, să-ți iubești patria și părinții, să-l venerezi pe Dumnezeu.

ce deținea funcția de podestà la Bologna, desfășoară pe larg ideea că numai Muzele pregătesc pentru viața politică. „Nu puțină recunoștință datorezi muzelor — exclamă — care te-au educat din copilărie învățându-te să te conduci pe tine, să-i conduci pe ai tăi și Statul... De aici splendida spusă a lui Scipio care acordându-și, în timpul unei pauze din treburile publice, o zi de răgaz literar a exclamat: Implinesc acum, în inactivitate, lucrurile cele mai de seamă.”

Litterae-le erau la această școală cauza trezirii oricărei energii spirituale; ele sînt acelea care bat la poarta sufletului pentru ca el să răspundă: *fores, ut sic dicam, pulsatis, quo vel rogatus ad intelligendum pateat aditus*.* Trebuie citiți și răscoliți autorii și învățați pe dinafară, și trăit mereu cu ei, *summa cum voluntate*, pînă cînd dincolo de cuvinte sufletul se întîlnește cu sufletul. Acea cîntărire a cuvîntului, acea subtilă discuție asupra semnificației sale, pentru a-i reda la sfîrșit sunetul original, sînt mijloace pentru a găsi în carne spiritul, pentru a reînsufleți în lumile îngropate, în monumentele pe care timpul pare să le fi lipsit de orice splendoare, lumina originală. Doar prin această apropiere filologică noi vom trage din litera mută o semnificație vitală; *nec verbum ex verbo, sed senso tantisper exprimes*.** Și noi toți vom ieși întăriți din acest colocviu, deveniți înțelepți și antici datorită anticei înțelepciuni (*ut mortales natu quidem iuvens, prudentia et rerum innumerabilium scientia longaevos efficiat*)^{54***}.

Erau oameni pentru care anticul nu reprezenta un cîmp de cercetări erudite și curioase, ci o paradigmă. Umanitatea clasică nu numai că ajunsese la o rară plenitudine și armonie a vieții, ci chiar o exprimase minunat și o transmisese în opere de artă și de gîndire, perfecte precum acea viață. A intra în contact cu ele, și prin ele cu spiritele ce se impregnaseră în ele, însemna a deschide un colocviu ideal cu oameni compleți, a învăța de la ei semnificația unei vieți complete. Recep-

* Bateți în poartă, ca să zio așa, să se deschidă intrarea mult dorită pentru înțelegere.

** Nu să reproduci cuvînt cu cuvînt, ci în același timp și ideile.

*** Ca pe oameni, deși tineri, prudența și cunoașterea unor fapte nenumărate să-i facă bătrîni.

tarea cu umilință a acelor minunate opere și confundarea cu ele din iubire însemna reînnoirea de sine printr-o largă bogăție umană, recucerirea pentru sine a tuturor tezaurilor spiritului. Intrarea în acea lume este marcată astfel de un ton aproape religios. „Casa sa era un depozit sacru de obiceiuri, fapte și cuvinte” — scria Vespasiano da Bisticci despre Vittorino da Feltre. La școala sa respectul pentru om, în deplinătatea sa, suflet și trup, avea ceva ritual ; și formația umană era conștiință religioasă a ceea ce este valoros în om și a ceea ce artele liberale trezesc și întăresc.⁵⁵

III. PLATONISMUL ȘI DEMNITATEA OMULUI

1. CRIZA LIBERTĂȚII ȘI DIALOGURILE „DE LIBERTATE” ALE LUI RINUCCINI

Dacă umanismul timpuriu a fost în întregime o exaltare a vieții civice, a liberei construcții de către oameni a unei cetăți terestre, sfârșitul Quattrocento-ului este caracterizat de o clară orientare spre o evadare din lume, spre contemplație. Platonismul, cu tonul său ascetic, filosofia concepută ca apropiere de moarte, se substituie acelei senine exaltări a vieții care fusese nota dominantă la Salutati, la Bruni, la Valla. Acestei schimbări de orientare a direcției nu i-a fost, desigur, străin ansamblul evenimentelor politice italiene, afirmarea tot mai clară a principilor ale căror merite pot apărea astăzi excepționale; pe atunci chiar tiranii geniali păreau dușmanii oricărei libertăți. Când în 1478 mulțimea întărită i-a măcelărit pe străzile Florenței pe membrii familiei Pazzi, și pe partizanii lor ce încercaseră să răstoarne pe Medici, poporul a opus, în mod semnificativ, strigătului de libertate al conjuraților, lozinca: „trăiască Lorenzo care ne dă pîine!”¹. Și dacă este adevărat că acei seniori triumfători i-au protejat pe literați, este la fel adevărat că au făcut din ei curteni pentru care o gândire politizată nu mai este de conceput.

În ochii noștri instaurarea senioriei ar putea să însemne eliminarea grupurilor privilegiate de negustori bogați și de nobili. Atunci însă, ea a distrus fervoarea luptelor politice, intensul freamăt al vieții din statul-oraș. Idealului de *repubblica* înțeles precum colaborare, ca adevărată societate, chiar dacă la urma urmelor societate restrînsă, i se substituie Cezarul care îi îndepărtează pe cetățeni de la viața politică adevărată, transformînd cultura, din expresie, instrument și program al unei clase devenită bogată și puternică, într-un elegant ornament de curte sau într-o melancolică evadare din lume.

Conștiința crizei este vie la umaniști. O resimțim în mîndra polemică deschisă deja în 1435 de către Poggio Bracciolini cînd, într-o scrisoare adresată ferrarezului Scipione Mainenti, se ridică împotriva lui Caesar, degenerat ucigaș al acelei

romana libertas, exaltînd dimpotrivă pe republicanul Scipio. Guarino a răspuns apărîndu-l pe Caesar și în discuție au intrat Francesco Barbaro, Ciriaco d'Ancona, Pietro dal Monte. Nu era vorba, în ciuda aparențelor, de un exercițiu de talent². Era vorba de antiteza între exaltarea eroului, glorificat în mitul lui Caesar și apărarea omului, care este astfel doar dacă poate să explice liber propria activitate într-o viață completă. Starea sufletească a admiratorilor „libertății” o regăsim în mîndra invectivă a lui Machiavelli împotriva lui Caesar și a cezarismului, invectivă care iluminează toate *Discursurile*. Cine privește cu superficialitate spre fondatorul imperiului, observă el, va lăuda, poate, marea putere a principelui; însă cine va lua în considerație cu atenție consecințele instaurării tiraniei, „va vedea Italia îndurerată, și plină de noi nenorociri; va vedea cetățile sale ruinate și prădate. Va vedea Roma arsă, Capitoliul ruinat de cetățenii săi, templele antice pustii, stricate ceremoniile, orașele saturate de adultere; va vedea marea plină de exilați, stîncile pline de sînge. Va vedea în Roma petrecîndu-se nenumărate acte de cruzime și va vedea cum noblețea, bogățiile, onorurile trecute, și mai presus de toate virtutea, sînt reproșate precum păcate capitale. Va vedea pe calomniatori recompensați, sclavii cumpărați împotriva stăpînului, libertii împotriva patronului, iar pe cei cărora le-au lipsit inamicii îi va vedea oprimați de propriii lor amici. Și atunci va cunoaște foarte bine cîte datorii Roma, Italia și omenirea, au față de Caesar”³.

În *Invectiva* împotriva lui Loschi, bătrînul Salutati proclamase *florentina libertas* drept legitimă moștenitoare a acelei *romana libertas*. Cezarul distrugător al ei este, pentru Filelfo, infamul răufăcător scelerat Cosimo de'Medici, corupător al întregii Florențe, pericol amenințător asupra întregii Italii. *Commentationes*, rechizitoriu feroce împotriva instauratei seniorii a Medicilor, relevă fățiș interesele autorului. Dialogurile *De libertate* ale lui Alamanno Rinuccini, aspră și dureroasă condamnare a noului falarid Lorenzo de'Medici, creionează cu eficacitate inegalabilă schimbarea intereselor culturii quattrocentești și cauzele profunde ale unei transformări radicale a orientărilor de gîndire⁴.

Idealul lui Rinuccini, și el l-a expus în elogiul funebru pronunțat la moartea lui Matteo Palmieri, era o fuzionare

armonioasă a vieții active cu cea contemplativă în care se prelungea programul ciceronian ce constituise tocmai tema operei lui Palmieri: nu sîntem născuți pentru noi ci pentru familie și pentru patrie (*patriae cui post Deum immortalem maxima quaeque debemus*)*. Sînt acestea cuvinte din *De libertate* și sub formă de muștrare un amic le repetă lui Rinuccini, exilat în patrie, retras într-o vilă la țară în meditații solitare. Cultura nu trebuie să ne izoleze; locul nostru este pe pămînt, între oameni. Activitatea noastră, oricare ar fi ea, trebuie să se concretizeze totdeauna într-un raport uman.

Foarte amar răspunsul lui Rinuccini: pentru acea activitate libertatea este o condiție necesară. Doar într-o societate liberă omul se poate explica pe sine. Nu însă la Florența. Un tiran, Lorenzo, îi înfășoară acolo pe cetățeni într-o rețea de minciuni, îi constrînge fie să devină corupți fie să se retragă. Cultura nu mai este de folos la întărirea umanității, ci doar ca să ofere un refugiu și o evadare acelor care ar putea exercita o funcție publică doar cu condiția trădării propriei conștiințe și a adevărului.

Eliminată fiind libertatea pe plan politic, omul evadează într-un alt cîmp, se apleacă peste sine însuși, caută libertatea înțeleptului. Rinuccini, care împreună cu scriitorii umanismului timpuriu continuă să condamne pe plan etic asceza stoică în numele echilibrului aristotelic, imaginează apoi, pe terenul concret și din motive politice, o virtute în întregime „monahală și solitară”. Acest iubitor al vieții civice se limitează cu amărăciune la a celebra cultura ca retragere, contemplație, ca meditație asupra morții și pregătire în vederea morții. De la o filosofare socratică, axată în întregime pe o problemă umană, se trece pe planul platonian, în timp ce religia creștină, pînă acum opusă stoicismului pentru sensul său concret al vieții pămîntești, se transfigurează iluminată de o tot mai vie tradiție platiniană. În timp ce Savonarola lansează la Florența ultima arzătoare invectivă împotriva tiraniei care corupe și secătuieste totul, „divinul” Marsilio caută, în hiperuranic un țărîm senin unde să scape de furtunile lumii.

* Patriei, căreia după Dumnezeu oel nemuritor îi datorăm faptele cele mai de seamă.

2. INFLUENȚA ÎNVĂȚĂȚILOR BIZANTINI ȘI TRADUCERILE DIN PLATON

Aici se înscrie influența, chiar dacă în ultimă analiză foarte redusă, a învățaților bizantini. Redusă, este cazul să repetăm. Cultura grecească târzie era de acum un joc arid de formule teologice căreia îi lipsea aproape orice limbă vitală⁵. Grecii i-au disprețuit pe latini pentru insuficienta lor erudiție; pentru aceștia însă autorii antici erau vii, erau voci ce trezeau freamăte și alimentau meditația. Ceea ce acelor fideli ai literei li se părea informație săracă nu era, foarte ades, decît fidelitate față de spirit.

Aportul efectiv al Bizanțului la umanism a avut un caracter mai ales funcțional: materiale prețioase au îmbogățit patrimoniul cultural al Occidentului, formule fericite au fost oferite unei gândiri deja ajunsă la maturitate pe o cale cu totul autonomă. Pe de altă parte oameni cu minte și spirit ales ca Manuel Chrysoloras și Arghiropulos, dar mai ales ca Plethon și Bessarion, au oferit, la momentul oportun, conștiințelor în criză căile evaziunii platonice. De altfel și aici, în cerurile metafizicii platoniene, s-au căutat încă răspunsuri la anticele probleme morale, estetice, chiar religioase, totdeauna însă umane. Chiar la cei mai de seamă precum un Ficino, un Pico, un Diacceto, căutăm zadarnic un sistem bine arhitecturat, o ordonare sistematică a lumii; ceea ce regăsim încă și mereu este, înainte de toate, o meditație umană.

Numele lui Manuel Chrysoloras trebuie aici amintit pentru opera sa de gramatician și de traducător și mai ales ca maestru și inspirator al lui Guarino; ca și Ioan Arghiropulos continuă să ne apară, precum ni-l zugrăvește elevul său cel mai credincios, Acciaiuoli, „nu doar un erudit, cum i se dusesse faima, ci înțelept, venerabil, cu totul demn de anticii greci”. Arghiropulos a fost acela ce a inițiat comentarea și studiul reînnoit al *Eticii Nicomahice* nu în cadrul unui extrem devotament față de spiritul civic și politic al binelui comun și al omului considerat din punct de vedere social, ci ațintindu-și ochii la acea finală exaltare a intelectului contemplator și separat în care se revărsa cel mai pur platonism. Tema concilierii între Platon și Aristotel, ce va deveni centrală în grupul ficinian și care va continua în tot secolul al XVI-lea,

o regăsim clar trasată în comentariul la *Etica Nicomahică* unde Acciaiuoli va expune cu fidelitate învățătura lui Arghirópulos. Care, cum se știe, a avut contribuția sa în disputa începută între Gemistos Plethon și Gheorghios de Trapezunt asupra superiorității platonismului față de aristotelism. Discuție în sine nu foarte constructivă, mai ales atîta vreme cît a rămas pe terenul bîrfei, pamfletului și injuriei, dar care a fost colorată de motive rodnice în sufletul mare al cardinalului Bessarion care a transferat-o pe planul problemelor teoretice de vîrf și a pus în mișcare o însemnată parte a celei mai elevate meditații renașcentiste⁶.

Plethon, sosit la Florența pentru Conciliul care trebuia să împace, sub presiunea motivelor imediate, bisericele greacă și latină, a vrut să ofere amicilor săi latini, exaltați cu toții de Aristotel, o idee asupra măreției lui Platon, sau cel puțin asupra aceluia mod bizar al său de a-l privi pe Platon, mod care era un amestec complex de elemente neoplatonice într-o atmosferă de profetism reformator. Iar Gheorghios din Trapezunt, care îl tradusese chiar dacă nu într-un mod fericit, pe Platon, a răspuns maltratînd pe filosoful antic și pe noul său profet. Ceea ce, pe bună dreptate, stîrnește cel mai mult interesul la Plethon este tocmai acea falnică atitudine profetică, acea iminentă prevestire de către el a sfîrșitului celor trei mari religii, ebraică, creștină, mahomedană, și instaurarea cetății platonice, construită după principiile unei concepții despre univers în care neoplatonismul se determină, se precizează într-un rit și într-o nouă lege a vieții. Din *Legile*, date pradă focului de Giorgio Scolari, nu ne-au rămas decît puține fragmente, importante totuși pentru acel vis al unei reforme morale, religioase și politice a umanității, vis ce va fi atît de drag gînditorilor de la sfîrșitul veacului al XV-lea și al celor de la începutul secolului al XVI-lea pînă la Campanella. Plethon, ca și monahul Toma d'Acquino, deja întrezărea semnele ce anunțau o nouă domnie, aceea pentru care trebuiau să se lupte în multe feluri și să sufere un Pico și un Bruno. Dar la Plethon exista și preocuparea de a interpreta fabulele antice, mitologia și visele poezilor, de a construi, în fine, acea *teologia poetica* promisă de Giovanni Pico și pe care, în cu totul alt sens, o va scrie Vico în *Noua Știință*.

Este sigur că Plethon l-a impresionat pe bătrînul Cosimo de' Medici; noul Platon pe noul Dionis. Iar tiranul Atenei

italice va fi determinat să favorizeze la curtea sa o școală renăscută de platonism îndemnând pe fiul medicului său, promițătorul Ficino, să-l traducă și să-l illustreze pe Platon.

Cît privește celălalt argument spinos, privind supremația lui Platon, Bessarion, traducător învățat al *Metafizicii*, dar cercetător foarte profund al lui Platon, în al său *In calumniatorem Platonis* a demonstrat cu subtilitate că între cei doi mari gînditori antici nu era prea greu să descoperi un acord intim între multe puncte fundamentale și că, dimpotrivă, o reînnoită apologetică creștină putea să se bazeze în mod util pe o conciliere a platonismului și aristotelismului. Și poate că sugestiile sale l-au îndreptat pe Ficino pe căile acelei *docta religio* a sa.

3. PROBLEMA RAPORTURILOR ÎNTRE VIAȚA ACTIVĂ ȘI CONTEMPLATIVĂ ÎN CRISTOFORO LANDINO

Atitudinea schimbată a gîndirii, corespunzătoare unei diferite orientări a vieții, o întîlnim în una din cele mai caracteristice opere din Quattrocento: *Quaestiones camaldulenses* de Cristoforo Landino, compusă în jur de 1475 și în care platonismul ca tendință spre pura contemplație era tot mai evident. Landino care, adolescent fiind, fusese admirat în 1441 la „coronario”^{*} ca fin recitator al terținelor lui Francesco Alberti, va fi apoi consilier și îndrumător al lui Ficino care îl va enumera printre platonicii săi și în *Quaestiones* va lăuda acel inexprimabil accent propriu inspirației platonizante (*habet nescio quid quod exprimere nequeam*). La neoplatonism ajunsese să adere de-acum în întregime. Și dacă în discursul său inaugural la un curs despre Petrarca găsim și exaltarea limbii italiene și deplina laudă a umanismului timpuriu și accente extrase din Leonardo Bruni, în comentariile alegorice la Virgiliu și la Dante totul ne poartă pe planul acelei „teologii poetice” atît de dragă lui Ficino și lui Pico. Teologia poetică deja predată de ultimii reprezentanți greci ai școlii lui Platon și care înțelegea să caute la poeți, și în special la cei mai vechi, o revelație divină ascunsă în spatele

* Concours de poezie avînd drept premiu o coroană (n. trad.).

clocotului imaginilor. În fine, acea înțelepciune tainică împotriva cărcia Vico își va îndrepta toate criticile.

Și ultimele două cărți din *Quaestiones camaldulenses*⁷ regăsesc în *Eneida* istoria ideală a sufletului omenesc și exaltarea vieții contemplative. Tocmai ea este problema centrală a întregii opere, problemă decisivă, cum a intuit Landino, în a cărei soluționare se manifestă foarte clar orientarea unei civilizații și a unei culturi. Salutați, deși recunoștea, pe urmele tradiției medievale, că datorită demnității sale contemplația este opusă înfăptuirii, proiectează în lumea de dincolo, în ceruri, viziunea asupra fericirii, dând pe pământ omului misiunea de a înfăptui. Landino se întoarce explicit la o supremație a învățaturii, a vieții contemplative, justificând-o însă ca un fundament profund al aceluiași act al înfăptuirii. Examinând tocmai pe acel Cicero din care atât de mult se inspiraseră oameni ca Bruni, Landino susține că speța umană a avut cea mai mare bucurie nu când l-a combătut pe Catilina sau Antoniu, contribuind la libertatea și la bunăstarea doar a concetățenilor săi și într-o anume vreme, ci atunci când, „îndepărtat de politică, dedicat cu totul marilor probleme... îmbrățișând întreaga realitate a înțeles țelul omului...” Nu numai atât, căci vieții în comun el i-a fost mult mai de folos când în tratatele sale politice a spus o frază destinată să nu moară, valabilă în orice vreme pentru orice om. „Prin acțiunile sale înțelepte Cicero a învins pericole grave ce îl încolțeau într-un anume moment; însă lucrurile pe care cercetînd le-a încredințat cărților privesc orice vreme și se îngrijesc să lase precepte de viață cinstită și fericită nu numai contemporanilor, ci și acelorora ce au trăit și vor mai trăi. Operele celor ce nu se încadrează în viața activă i-au făcut pe oameni, din proști și barbari, supuși și blînzi (*dociles humanosque*)... Din care pricină se poate trage concluzia că aceia ce sînt scufundați în acțiune sînt de folos cu siguranță, însă în prezent și pentru puțină vreme. Dimpotrivă, aceia care luminează natura misterioasă a lucrurilor, vor fi totdeauna folositori. Acțiunile mor o dată cu oamenii, gîndurile înving secolele, trăiesc nemuritoare, se înalță în eternitate.” Tocmai de aceea, când examinăm ce loc trebuie să atribuim fiecărui individ într-o cetate ideală, „înțeleptul nostru, întrebât fiind în ce mod poate fi de folos vieții comunității, va răspunde că este unul care își propune să nu se ocupe de nici o

activitate practică precisă, abținându-se de la orice treabă publică sau privată, absorbit în întregime de cercetarea lucrurilor ultime, căutînd și încredințînd scrierilor ceea ce este, urmînd natura, util, cînstit“. Pentru aceasta însă nu trebuie să-l îndepărtăm ca dăunător și inutil din viața comunității, cînd, dimpotrivă, poate fi propus ca model ideal și cîrmuitor al tuturor. „Va îndrăzni oare să afirme vreunul că un astfel de om nu este de folos cetății sale, cînd, dimpotrivă, nici unul nu va putea să îndeplinească sarcinile sale fără a recurge la el ca sfătuitor?“

La rădăcina inversării landiniene se află, evident, influența *Republicii* platonice și a cîrmuitorului înțelept. Și se află, dreaptă, considerația justă din aceeași *Étică Nicomahică* asupra profundului caracter practic al teoriei, activitatea supremă a omului. Și se mai află, în sfîrșit, și o dobîndită conștiință a valorii umane și deci sociale, a formației culturale. Omul este astfel, și deci este un foarte bun cetățean, tocmai printr-o deplină cultură. Numai că efortul, ce a constituit preocuparea umanismului timpuriu, de a lega intim această știință de această înfăptuire, este zădărnicit de reînnoitul divorț între acțiune și contemplare. Contemplatorul adevărat, care se propune ca vie chemare și tip ideal, dar care nu coboară în cavernă pentru a suferi, se aseamănă mai degrabă cu călugărul studios decît cu Socrate soldat la Potideea și de aceea maestru al Atenei.

Landino afirmă explicit că merge dincolo de scriitorii generației ce a precedat-o pe a sa atunci cînd exclude că inactivitatea celui mai bun lasă statul pradă celor mai răi, insistînd chiar asupra motivului aristotelic al celebrării supremei omenii prin intermediul cunoașterii. Și nu își dă seama că acel imaginat de sine „Dumnezeu pămîntesc“, care contemplînd cerul (ἀστρονομία) se transformă în model pentru ceilalți, fusese plasat de Platon într-un stat miraculos în care, prin voința zeilor, filosofii sînt regi sau regii sînt filosofi, astfel încît unor asemenea conducători nu le lipsesc mijloacele și puterea pentru a-i educa pe ceilalți. Dar cum să îl situezi în aceea cavernă unde cine coboară — și, după Platon, trebuie să se coboare din nou — riscă nu numai să nu fie venerat ca Dumnezeu, ci mai degrabă ucis de cei care nu înțeleg? Lui Landino i se părea un lucru obișnuit că prostului îi place să fie condus și că este mai plăcut să fim guvernați

decît să guvernăm (*Suavius regi quam regere*) și că, în orice caz, chiar „admițînd că celor mai mulți nu le place să devină mai buni, înțeleptul se va închide în sine și va fi de folos oamenilor în alt fel“.

Evaziunea acceptată conștient de Rinuccini, și anume ca renunțare și abdicare dureroasă la propria umanitate completă, devine aici justificare a unei vieți monahale și solitare cărcia îi este postulată, fără a se demonstra, fecunditatea educativă. Acele *litterae* educatoare ale lui Guarino descindeau din *Republica* lui Platon în cloaca lui Romulus iar cetățenii Ierusalimului ceresc se războiau cu pămînteana Babilonie astfel încît știința lor să fie într-adevăr contemplare a lui Dumnezeu, bine redusă însă la condiția terestră. Landino, care sublinia cu finețe sensul adînc politic al culturii, îl anula ulterior cînd îl segrega în republica literelor. Nu întîmplător *Politia literarum* nu a însemnat la începutul Quattrocento-ului cetatea ideală a înțelepților, ci *humana disciplina*, formație completă a fiecărui om și, în orice om, a întregului om. Alunecarea spre conceptul, sortit să înflorească în Seicento, de „Republică a literelor“, se naște din criza ce a avut loc în cultura și în viața Renașterii cînd cuceririle sale, cîștigînd aparent universalitate umană și desprinzîndu-se de cetatea în care se născuseră, și-au pierdut în același timp din plenitudine. Salutati, parafrazîndu-l pe sfîntul Augustin, insista asupra unificării depline pe pămînt a cetății terestre cu cetatea cerească, tot așa cum sufletul este mereu încarnat, iar ideea este totdeauna, cu condiția să fie serioasă, angajată într-o luptă pămîntească. Insistînd dimpotrivă asupra ideii de înțelepciune desprinsă de orice legătură spațială și temporală, de orice întîmplare lumească, Landino se situa deja în același plan cu Ficino ca învățător al întregii lumi în aceea *pia philosophia*, care în „pacea filosofică“ unește orice spirit într-o unitate supraesențială care de acum ne poartă înăuntrul abiselor tenebroasei mistici.

Și totuși nu totdeauna Landino se mișcă în mediul a c a d e m i e i reînflorite la Careggi. Și dacă dialogurile sale *De nobilitate animae*, dedicate în jur de 1472 lui Ercole d'Este, nu se îndepărtează sensibil de punctul de vedere ficinian, în *De vera nobilitate*, unde este zugrăvit un banchet ce a avut loc după moartea lui Cosimo, vechiul motiv, drag retoricii umaniste, al nobileții ce derivă din faptă și nu din sînge, găsise

unele accente deloc banale, mai ales în contrapunerea între nobilimea venețiană, născută și consolidată prin muncă și activitate și nobilimea napolitană unde ultima licărire a unei investituri se pierde fără demnitate în supușenia servilă față de rege și în orgoliul cel mai zadarnic (*delicatum... ocium et in divitiis, quam etiam si non habeant, tamen summo studio stimulant, vanam ambitionem*)*. Landino, dimpotrivă, elogiase, nu fără eficacitate, negoțul și banii astfel acumulați, insistând însă în obișnuita polemică împotriva cămătăriei. „Un comerț liber, într-adevăr, ... este spre folosul strălucirii publice și private, îi face pe mulți mai bogați și în general este de ajutor poporului care vrea prin propria trudă să-și îmbunătățească condițiile și să învingă foamea și frigul abandonând în acest scop inerția în favoarea muncii“. Ba, dimpotrivă, aceste merite ale genului uman sînt demne de a fi considerate drept binefaceri divine (*tanquam dii mortalibus omnibus salutares esse videntur*).^{8**}

Cu toate acestea, tocmai în *De vera nobilitate* răsună puternic elogiul adresat lui Ficino, pentru a sa *docta religio*, pentru că a făcut să convergă toate interesele omenești către teme metafizice și religioase.

4. MARSILIO FICINO ȘI CONCEPȚIA DESPRE O „DOCTA RELIGIO“

Un grup de scrieri, am spune mai bine de însemnări de tinerețe ale lui Ficino, publicate recent de P. O. Kristeller, documentează pregătirea scolastică tradițională a lui Ficino care, între 1454 și 1455 se mișca în mediul celui mai tehnic aristotelism de școală.⁹ Acel umanism moral pe care l-am urmărit pînă aici îi era străin și nu îl împinsese să se angajeze în nici o polemică. Mai tîrziu, în preambulul către Lorenzo de' Medici, preambul ce deschide opera lui Plotin în latină, readuce propria convertire la platonism la influența combinată a lui Gemistos și Cosimo de' Medici. Cosimo, într-adevăr, determinat de Plethon s-ar fi gîndit să facă să renască antica Academie la Florența, însărcinîndu-l după cîțiva ani pe fiul

* O trîndăvie plăcută în mijlocul bogățiilor, pe care ohiar dacă n-ar avea-o, totuși ar simula-o cu mare sîrguință, deșartă ambiție.

** Par a fi salvatoare ca zeii pentru toți oamenii.

medicului său, tânărul Marsilio, să-l traducă în întregime pe Platon și pe platonici și în special scrierile ermetice. După terminarea versiunii platonice, sufletul decedatului Cosimo l-a inspirat, printr-o misterioasă influență (*nescio quomodo*), pe tânărul principe de Mirandolla să-l împingă pe Ficino să traducă *Eneadele* și pe neoplatonici (*heroicus ille Cosmi animus heroicam Joannis Pici Mirandulae mentem instigavit...*)^{10*}

Dacă în realitate învățătura lui Niccolo Tignosi da Foligno, peripatetic ortodox și străin de combinațiile platonice ale lui Arghiropulos, a fost, după toate probabilitățile, decisivă pentru aristotelismul său inițial¹¹, raporturile cu Cosimo, influența lui Landino, care l-a îndemnat să compună în 1456 patru cărți de *Institutiones platonicae* legate de izvoare latine, au orientat rapid interesul său către Platon¹². Între 1456 și 1457, oricum, el era ocupat cu lucrul la unele comentarii la Lucrețiu (*comentariola Lucretiana*) din care puținele fragmente rămase (chiar comentariile erau foarte scurte: *perbreve quoddam argumentum*) ne spun prea puțin. O urmă mai consistentă a simpatiei lui pentru Lucrețiu și pentru epicureism se află, dimpotrivă, în opera de tinerețe *De voluptate*, terminată la sfârșitul lui decembrie 1457 și prezentată de Ficino mai degrabă ca o culegere doxografică decât ca o elaborare personală. Și totuși nu este o scriere fără semnificație, prin acea gravitare a sa către exaltarea unei *voluptas* care este o aderare a voinței (*adhaesio voluntatis*), o consimțire perfectă (*perfecta grataque assensio*) a minții la obiectul ei ideal, adică la adevărul care îi este propriu și familiar (*assensio qua voluntas in eo, quod mens considerat, utpote familiari ac sibi proprio penitus conquiescit*)**. Cea mai înaltă plăcere, deci, se situează în această întrepătrundere a minții cu obiectul său; și dacă — așa cum citim în comentariile platonice — *voluptas* este servitute, acea nobilă bucurie care este un bine adevărat este o subjugare a sufletului față de un obiect absolut valid. Și este o subjugare care înseamnă deplină libertate, nu pasiune, ci perfecțiune a actului (*per-*

* Acel suflet eroic al lui Cosimo a îmboldit mintea eroică a lui Giovanni Pico della Mirandola...

** Consimțire în care voința își găsește liniștea deplină, în ceea ce rațiunea socotește ca familiar și propriu ei înseși.

sectio quaedam operationis)¹³. Pe această cale Ficino regăsește un ton religios din Lucrețiu, iar *voluptas*, dezbrăcată de orice carnală senzualitate, devine semnul împăcării la care s-a ajuns în deplină armonie cu divinul.

Însă prima luare de poziție clară a lui Ficino în problema care îl va mobiliza cel mai mult, și anume problema religioasă, o găsim în scrisoarea de dedicație către Cosimo, pusă în fruntea versiunii, compusă din 1463 și publicată în 1471, din Hermes Trismegistul. Aici este formulată cu toată claritatea acea teză ce va reveni fără încetare în toate scrierile sale: teza unei revelări perene a Verbului, a Logosului, a unei *phia philosophia* transmisă de poezii antici și de Biblie, receptată de Pitagora și de Platon, aprofundată de Plotin și de scrierile atribuite lui Dionisios Areopagitul. Aceasta este tocmai *teologia platonicească*, înțeleasă ca tip exemplar al unei *docta religio*, al unei cunoașteri de sine prin cunoașterea lui Dumnezeu și, viceversa, al cunoașterii lui Dumnezeu prin cunoașterea de sine¹⁴.

Cum va explica Ludovico Lazzarelli, poet și filosof pe de-a-ntregul ficinian și ermetic, fericirea supremă, paradisiacă, care este scopul vieții noastre, stă în întregime în cunoașterea de sine precum cunoaștere a lui Dumnezeu, sau mai bine a Logosului regăsit în noi înșine, în convertirea oricărei dorințe a noastre din exterior spre interior, pentru obținerea păcii în viața intimă a Verbului care trăiește în noi. Ceea ce este tocmai procesul ilustrat de Ficino. Nu putem să înțelegem adevărul cu mijloacele noastre; mintea umană este un ochi care pentru a vedea are nevoie de lumină și pentru a vedea soarele de lumina soarelui (*divino itaque opus est lumine, ut solis luce solem ipsum intueamur*). Dar solara divină lumină (Logosul) nu se manifestă pînă cînd mintea nu se întoarce către ea, tot așa precum soarele luminează doar acea parte a lunii care este îndreptată către el, Nici convertirea nu este posibilă pînă cînd sufletul nu se va fi eliberat de înșelăciunile simțurilor și de negurile fanteziei¹⁵.

Această eliberare ca proces de convertire la Dumnezeu, după Ficino, se realizează chiar de teologia platonicească care descoperă sub negurile imaginației poetice, în care sînt înveșmîntate revelațiile religioase, sensul profund al adevărului, convingîndu-i de greșală atît pe filosofi peripatetici care văzînd în religia lor doar aspectul exterior, o refuză ca pe o

poveste băbească (*de religione tanquam de anilibus fabulis sentiendum*), cât și pe poeți, orientați cu toții spre reducerea între limitele unei imagini a unui adevăr metafizic.

Ficino clarifică cu multă precizie termenii dublei sale polemici în prefața la Plotin. Filosofia în sens tehnic — spune el — înseamnă de acum peripatetism, deosebit în cele două școli rivale, a urmașilor lui Alexandru din Afrodisia și a averroïștilor, dar în ambele cazuri religia este distrusă. Pe de altă parte poeții, oamenii de literă în general, nu înțeleg doctrina ascunsă de antici sub vălul versurilor. „Teologii antici aveau obiceiul să ascundă misterele divine cu simboluri matematice și reprezentări poetice, ca să nu fie dezvăluite cu cutezanță tuturor (*ne temere cuilibet communia forent*).“ Împotriva naturalismului aristotelicilor și interpretării estetice a poeziilor, sau, cum s-ar putea spune, împotriva filosofiei filosofilor și poeziei poezilor, Ficino inserează propria *docta religio*, care nu este decât o *pia philosophia* în care converg filosofia și poezia, asceza „dragostei“ depășind orice proces rațional pur.¹⁶

Timpurile noastre — observa el — nu se mai mulțumesc cu miracolele ca fundament al credinței; nu zăbovesc asupra povestirilor minunate, vor o confirmare rațională și filosofică (*placet... auctoritate rationeque philosophica confirmare*). Peripatetismul așadar, nu mai puțin decât critica literară, noi am spune estetică, consideră monumentele religioase în general, Biblia ca și poezia teologică antică, drept *b a s m*, adică poziție pur fantastică în fața realității, *aniles fabellae*. Ficino își repropune astfel, în felul său, problema semnificației poeziei, în termeni care vor rămâne în substanță aceiași pînă la Vico. Care este, în fine, raportul între o concepție despre realitate, o viziune totală asupra vieții și reprezentarea poetului? Peripateticii din Cinquecento nu căutau, în esență, un lucru diferit întrebîndu-se prin ce anume este arta imitație.

Cu toate acestea Ficino, împins de o puternică preocupare religioasă, începe prin a accepta, aproape fără să își dea seama, distincția îndrăgită de agnostici și afirmată de Averroes, între două tipuri de umanitate: aceea a celor simpli, a ignoranților, a neinițiaților în misterele sacre și a acelor care dincolo de literă surprind spiritul, a filosofilor. Imaginile, ca de altfel însăși natura, ascund un suflet, o semnifi-

cație: a te opri la imaginea fantastică, ca și la a te limita la o concepție pur fizică asupra naturii și a nu coborî spre o mai profundă orientare spirituală, spre *i n t e n Ț i a* artistului (uman sau divin, nu contează, căci unicul adevărat artist este Logosul), a desprinde și a închide în sine aparența, iată eroarea cea mai dăunătoare. Manifestarea externă, intuită este solidară cu mișcarea internă ce o generează; pentru a-i înțelege valoarea este deci necesar să i se regăsească izvorul. Iar acest izvor este lumina și înțelepciunea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, ajuns la Verb, noi ne scufundăm într-un Adevăr atemporal, trăind în etern, în acea luminozitate despre care vorbește Platon și care este în afară și dincolo de orice discuție, de orice distincție, pentru că este rădăcina a toate. La această lumină ajung adepții acelei *pia philosophia* care nu a tăiat simbolul extern, cuvântul, măsura sau natura de izvorul vital; „*factum est ut pia quaedam philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona, nutriretur deinde apud Traces sub Orpheo atque Aglaophemo, adolesceret quoque mox sub Pythagora apud Graecos et Italos, tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis*“.*

Poezia nu a fost deci un vâl (*velamen*) asemănător în funcția sa expresivă numerelor și figurilor (*mathematicis numeris et figuris*), care au fost mijloacele pentru a ascunde, laolaltă, și pentru a traduce misterele divine (*divina mysteria*). Însă în limbaje diferite (realitatea naturală a fizicienilor, simboluri matematice, figuri poetice) se manifestă un unic Adevăr și o singură Viață. Meritul lui Plotin stă în a fi clarificat legătura profundă ce leagă acea unică rădăcină cu aceste manifestări, punând astfel bazele unei teologii care corespunde adevărului (*Plotinus tandem his velaminibus theologiam enudavit*).** Sarcina noului teolog este de acum aceea de a-l traduce și comenta pe Plotin, căruia Ficino îi atribuie astfel un loc comparabil doar aceluia pe care în ochii fizicienilor scolastici tîrzii l-a avut Aristotel.

* S-a întîmplat să se nască odinioară o filosofie sfîntă și la persi sub Zoroastru și la egipteni sub Mercur, de ambele părți de acord ou sine, apoi să se dezvolte la traci sub Orpheu și Aglaophemos, să crească apoi sub Pythagora la greci și italioi, în sfîrșit să fie desăvîrșită de divinul Platon la Atena.

** Plotin în sfîrșit a scos teologia dintre aceste văluri.

Și totuși, se afla în Ficino o afirmație mai subtilă. Dincolo de multiplele manifestări sensibile, Unitatea nu se poate revela decît într-un singur Adevăr ce va avea mai multe aspecte, dar care, în omniprezența sa eternă, nu poate fi decît unul. Cine scormonește în profunzime, și acesta este *filosoful pios* surprinde adevărul unic dincolo de aspectele infinite și în toate revelațiile religioase, în toate cîntecele poezilor, în toate frumusețile naturii, în toate armoniile matematice înțelege sufletul unic, acel Logos care vorbește și în noi și pe care — așa cum platonician, cu accente exaltante, îl va cînta Lazzarelli — îl simțim în alte suflete, în lucruri, în tot infinitul, deoarece totul este revelația lui Dumnezeu.

Pia philosophia care se identifică cu *docta religio*, cu adevărata religie a Logosului, care este unica adevărată religie a lui Christos (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος), și care înseamnă conștiința acestei solidarități a totului cu Dumnezeu, într-un circuit de iubire care este o răspîndire și o reflectare de lumină. „Așa cum soarele fără soare nu se vede, așa cum aerul fără aer nu se aude, pe cînd ochiul plin de lumină vede lumina, și urechea plină de aer aude aerul răsunînd, tot așa Domnul fără Domnul nu este cunoscut, însă sufletul plin de Dumnezeu cu atît mai mult se ridică spre Dumnezeu cu cît îl recunoaște pe Dumnezeu reprezentat de lumina divină, și înfierbîntat de căldura divină a aceluia i se face sete. Deoarece se ridică la cel ce este deasupra lui și infinit doar datorită virtuții celui care este superior și infinit. Din acest moment sufletul devine templu al lui Dumnezeu”¹⁷.

Pusă însă problema în astfel de termeni nu numai că „este mare apropiere între Înțelepciune și Religie”, ci este chiar o identitate perfectă. A destrăma „binomul Pallas Atena — Themis” înseamnă să dai naștere la superstiție și erezie, fiindcă ignoranții sfîșie „precum porcii... pietrele prețioase ale Religiei”, în timp ce filosofi cad în nelegiuire. Dacă într-adevăr o detașare a lumii naturale de rădăcinile sale divine înseamnă erezie, „umilele preocupări ale ignoranților se cuvine să le numim mai degrabă superstiție decît religie”. Înțeleapta religie este deci adevărată filosofie, este convergență deplină a intelectului (Înțelepciune) și a voinței (Sacerdoțiu). Dar dacă Ficino ar trebui să indice cui i se

cuvine o prioritate ideală, i-ar indica pe filosofi; într-adevăr „este rațional ca acci care prin propria inteligență au găsit mai întâi lucrurile divine, sau s-au apropiat de Dumnezeu, să venereze mai întâi din dreaptă voință aceste lucruri divine și să-i învețe pe ceilalți dreapta venerare a lor¹⁸”.

Iar celui ce ajunge la Adevăr, care este unic, imediat i se dezvăluie adevărul creștinismului care rezumă și împlinește în el, pentru cine îl înțelege bine, întreaga cunoaștere umană.

5. TEOLOGIA PLATONICĂ

Din premisele examinate mai sus reiese clar că imutabilul adevăr etern, simbolizat în teologiile poetice străvechi, relevat de Christos, clarificat filosofic de Platon și Plotin, are ca bază unitatea lumii, inseparabilitatea manifestărilor în raport cu cel care se manifestă. Împotriva ereziilor diviziunii, ale autonomiei lumii, este convenabil să se restaureze adevărul convergenței totului în Unitate.

Calea lui Ficino continuă acum în două etape: prima este demonstrarea convergenței ideale a oricărei revelații a lui Dumnezeu într-o neîntreruptă tradiție (*phia philosophia*) care, dealtfel, nu reprezintă în nici un caz o dezvoltare istorică, ci pură coincidență, desprinsă de timp, în acel Adevăr care trăiește veșnic. A doua este constituită de viziunea unei realități cu structurile atât de strâns legate unele de altele, încât doar cine o citește pe chipul lui Dumnezeu poate spune că o cunoaște.

În ambele cazuri se purcede de la imaginea simțului către lumina interioară, printr-o revenire ascensională a simbolului, de la expresie spre interior, la sufletul care s-a manifestat. Și dacă nu se poate nega că în interpretarea teologică a lui Ficino poezia se pierde, înțelegînd prin ea mai ales o încorporare a adevărului, un înveliș sensibil al Unicului, este însă sigur că, pe de altă parte, întreaga realitate a lumii se înfățișează ca poemul Domnului, ca limbaj al său, expresia sa sensibilă, *poezia* sa. Al cărui Adevăr, de altfel, nu este un concept, ci Dumnezeu viu și umanul spirit care acoperit cu aripile iubirii devine totuna cu viața eternă.

*Ut sole attrahitur vapor,
 Ut magnes calybem trahit,
 Sic flammis rapiar tuis.
 Te coniunge michi, Pater;
 Mox ad te penitus trahar
 Unumque efficiar simul.*¹⁹*

Teologiei poetice, adică „descoperirii unui unic adevăr la baza multor revelații, îi corespunde *teologia platonice*, adică expunererea sistematică a adevărului lucrurilor, obținută prin regîndirea tradiției platonice, în care divinul s-a altoit mlădios și lămuritor. Însă nucleul doctrinar al operei majore a lui Ficino este Unitatea originară ce se exprimă într-un complex de aspecte intuite direct, „tot așa precum nenumăratele numere care, la originea lor comună, sînt unul și același lucru și precum nenumăratele linii într-un centru indivizibil sînt un singur și indivizibil lucru“²⁰.

A cunoaște și deci a te înălța la Dumnezeu, înseamnă să vezi orice aspect al realității ca moment, etapă, treaptă a seriei unitare a unui singur tot, să urci de la rază la centru, după imaginea antică, să surprinzi în lucruri insuficiența lor pentru a ajunge astfel la suficiența divină. Deoarece orice treaptă a ființării este „oglină“ a lui Dumnezeu, însă orice treaptă, dacă scrutam cu atenție, ni se înfățișează imperfectă și ne trimite la alta: lucrurile la noi înșine, noi înșine la Dumnezeu. „Trebuie într-adevăr să cunoaștem lucrurile pentru a ne cunoaște pe noi înșine și să ne cunoaștem pe noi înșine pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu... De ce ne-a poruncit Dumnezeu să ne cunoaștem pe noi, dacă nu pentru ca să realizăm, cunoscîndu-ne, că tot ceea ce avem bun îl avem în întregime de la El?“²¹

Unitatea și gradualitatea totului sînt la Ficino teme strîns înlănțuite și formează baza acelei viziuni asupra diferitelor momente ca simboluri, aspecte sau oglindiri ale divinității. Pe de altă parte fiecare din treptele seriei lucrurilor (*series, ordo rerum*) se dispun după o convergență către deplina Unitate, plecînd de la corporalitate ca pură cantitate pentru a trece prin calitate, suflet, înger, pînă la Dumnezeu. Conver-

* După cum vaporii sînt atrași de soare, / După cum magnetul atrage pendulul / Astfel voi fi răpit de plăcerile tale. / Unește-te cu mine, Tată: / Cîrînd voi fi adus pînă la tine / Și voi deveni una cu tine. /

gență, s-a spus, către Unitatea ce singură explică structura lumii articulată într-un ritm muzical pulsatoriu prin *recessum* și *accessum*: „așa cum unitatea numerică este pretutindeni prezentă în toate numerele și punctul este prezent în toate liniile, tot așa și acea divină unitate, rămânând indivizibilă în sine, este la fel prezentă oriunde pentru toate spiritele și toate corpurile și leagă și unește tot astfel universul. Și de aceea toate lucrurile converg într-un mod asemănător către un singur țel într-o reciprocă armonie, fiind conduse de un singur principiu. Și așa precum toate corpurile pot fi readuse la un singur mare corp care le pune în mișcare pe toate, tot așa toate spiritele pot fi readuse la un singur spirit suprem ce îmbrățișează totul și care dă viață corpurilor și conduce prin intermediul spiritelor supuse sieși.”²²

În concepția ficiniană capătă acum o importanță particulară conceptul, caracteristic platonice de altfel, de μετὰξὺ de intermediar, concept care, comun tuturor teoriilor întemeiate pe o viziune a unității dinamice a lumii, a reprezentat mereu modul cu care s-a explicat reîntoarcerea de la multiplicitate la unitate. În considerarea realului, observă odată Ficino, trebuie excluse trei erori: înainte de toate aceea de a concepe o ciclicitate reîntorcându-se continuu în sine însăși, unde întregul ar fi egal cu partea (*et sic utique idem ad idem comparatum esset*) unde nu se poate face decât o distincție aparentă. A doua eroare este aceea de a introduce mai multe principii ale realității; a treia de a admite un proces infinit, fără temei și fără țel.

În prima eroare, așa cum se vede, se vrea să se lovească în interpretarea circularității precum capacitate de epuizare în sine a maximei Unități care, dimpotrivă, stă deasupra procesului care începe de la ea și în ea revine. „Asemănător lui Dumnezeu”, unificator adică — dar nu unitate atinsă — este sufletul care are într-adevăr această funcție: de a lega, de a restitui. Dacă Dumnezeu este plasat în lumea de dincolo, numai sufletul, dat fiind construcția lui ambiguă, poate să fie părtaș la termenii extremi ai realității legînd împreună ceea ce este mai asemănător lui Dumnezeu, precum spiritul angelic pur, cu ceea ce este mai îndepărtat de acesta, precum materia elementară. Referindu-se la timp Ficino declară: „Dumnezeu este deasupra eternității; Îngerul este totul în eternitate deoarece esența și acțiunea sa sînt stabile,

iar starea de eternitate îi este proprie. Sufletul se află în parte în eternitate și în parte în timp, pentru că substanța sa este întotdeauna aceeași, fără nici o schimbare de creștere sau de micșorare, pe cînd acțiunea sa... parcurge intervale de timp. Corpul este supus în întregime timpului, pentru că substanța sa se schimbă și orice acțiunea a sa cere spațiu temporal²³. Fiindcă Dumnezeu este în afara ordinii lucrurilor, deși este sensul acelei ordini, doar cine este și nu este perfecțiune, cine în fine intervine asupra aspectului final al lucrurilor poate să le reînnoade și să constituie simbolul acelei unități transcendente într-o unificare mereu activă, chiar dacă nu completă.

Ficino se mișcă, în legătură cu aceasta, între patru teme — lumina, frumusețea, iubirea și sufletul — între care nu este un raport de excludere, ci de reciprocă implicare, chiar dacă în diferite opere se pare uneori că accentul se mută. Din punct de vedere ontologic realitatea este lumină, joc de lumini, de la invizibila lumină a lui Dumnezeu (*Deux lux summa luminum*) la tenebrele materiei, unde lumina pare să se istovească pînă la moarte. Dar *Deux lux, abyssus luminum* mai este ca atare și *fons forma um* prin convertirea luminii, care este veșmîntul a toate, în vizibilitate deplină și în frumusețe universală („îți voi răspunde că ești neștiutor dacă ai să crezi că frumusețea este altceva decît lumină“). Or ceea ce pe planul vizual și intelectual se traduce în simboluri ale luminii, se exprimă practic în termeni de căldură și de iubire. „Deoarece căldura își are originea în lumină (*a lumine calor*), în ea este o imensă ardoare... pe care noi o simțim mai degrabă cu ardoarea voinței decît cu lumina intelectului“²⁴.

Astfel sufletul, ca și întreaga realitate, în timp ce transformă ceea ce cunoaște și cognoscibilitatea sa în termeni de lumină, traduc în termeni de iubire și de căldură substanța sa profundă. Și în timp ce lumina, cu cît este mai lumină, cu atît este mai inaccesibilă, iubirea, pe cît este mai înaltă, pe atît învinge. „Pentru că Dumnezeu cu cît ne transcede cu lumina intelectului său, cu atît mai mult pătrunde în noi (*se nobis inurit*) cu ardoarea voinței; și nimic nu este mai deasupra noastră decît Dumnezeu și nimic nu este mai profund în noi. Cu cît este mai strălucitoare lumina sa, cu atît mai mult este necunoscută intelectului; cu cît este mai

vehementă ardoarea, cu atît este mai sigură voința." Urcușul cunoașterii nu surprinde o realitate infinit mai mare decît aceea pe care vrea să o cucerească și să și-o însușească pentru a o cvasiîntemnița între propriile hotare restrînse; tentativa de a-l închide pe „Dumnezeu în lucruri” eșuează. Dar cînd — nerătăciți în exterioritatea lumii, ci aplecați asupra noastră înșine — vom regăsi în Dumnezeu, prin mijlocirea dragostei, lucrurile și pe noi, atunci, rezolvînd închiderea noastră printr-o deplină deschidere, „se va vedea că noi l-am iubit pe Dumnezeu mai întîi în lucruri, spre a iubi apoi lucrurile în el; și cinstim lucrurile în Dumnezeu pentru a ne răscumpara mai ales pe noi, și ne-am iubit pe noi înșine iubindu-l pe Dumnezeu”.

Este vorba de o radicală conversiune (*circuitus, restitutio*) pentru care fapt, din exterioritatea vizibilă, cognoscibilă, agățată în hotarele lucrurilor, se regăsește, dincolo de hotar, procesul dinamic al totului și se ajunge la izvor. Sau, mai bine zis, ne scufundăm în fluviul divin și cucerim adevărul nostru lăsîndu-ne cuceriți. „Întrucît lumina lui Dumnezeu depășește granițele înțelesului, ce nu poate fi în niciun fel înțeleasă de către inteligența naturală a omului, ci mai degrabă este iubită, și astfel iubită pare că pătrunde în noi cu grație (*gratis*). Sufletul, într-adevăr, aprins de iubirea sa, cu cît arde mai mult, cu atît strălucește mai clar și discerne mai în profunzime și se bucură cu mai multă delicatețe. De aceea Platon a spus că lumina divină nu se arată cu degetul rațiunii, ci se primește cu seninătatea clară a unei existențe pioase.”

Funcția frumuseții este tocmai convertirea; să determine criza datorită căreia claritatea vizuală aprinde căldura iubirii și datorită căruia *status* devine *circuitus*. „Deochiul” este începutul dragostei, spune Ficino, atunci cînd obiectul căruia ne adresăm devine din pasiv activ și cînd prin comuna natură a ființelor răspunde la acțiunea noastră cu acțiunea sa care este „o anume tragere a unui lucru spre altul datorită asemănării naturale”; precum atunci cînd ochiul iubitului fixat în cel al iubitei este învins, și vînătorul devine pradă. Cînd „deochiul” produce dragostea, ne transformă din activi, sau cel puțin în mod aparent activi, în pasivi, în servitori umili și credincioși. „Soarele rotește în jurul său flori și frunze, luna mișcă apele și Marte vînturile... Tot așa fiecare este

purtat de plăcerea sa". Sănătatea noastră constă, astfel, în a ne lăsa învinși de Acela care este frumusețea adevărată, care este frumusețe supremă și, deveniți credincioșii săi, în a ne regăsi prin mijlocirea totalei noastre dăruiri.

Pasiunea, dacă *se suferă* acțiunea binelui, este într-adevăr educativă pentru om întrucât extrage (*e-ducit*) substanța sa divină. Fiindcă obiectul iubit, dacă este bun, atrage spre sine, atrage spre bine pe iubit, și de la iubit, care îndură acțiunea sa, extrage ceea ce este bun în el. Și iată, după Ficino, funcția educativă a dragostei socratice, când Socrate bun și înțelept „a fost mult mai iubit de tineri decât a iubit el pe vreunul”. El era obstretician fiindcă educa, adică aducea la lumină; și o făcea „cu bucurie”, făcându-se iubit. „Cetatea nu este făcută din pietre, ci din oameni; oamenii trebuie îngrijiți precum copacii când sînt fragezi și înălțați ca să producă fructe.” Și nu se îmbunătățesc prin legi; „nu putem să fim toți Licurgi sau Soloni. La puțini li se conferă autoritatea de a face legi. Puțini se supun legilor date”. Drumul fertil este cel socratic. Socrate, iubitor de Dumnezeu, s-a făcut servitor credincios al acestuia, și „împins de dragostea de patrie” nu a fost un iubitor de tineri, ci suscitatorul iubirii lor pentru a-i atrage spre bine, pentru a scoate la iveală binele; pentru a-i *educa* în fine, făcându-i și pe ei, prin mijlocirea sa, slujitori ai Domnului în *bucuria* iubirii. După chipul acelei adevărate iubiri pe care noi credem că o căutăm și o surprindem în timp ce ea este cea care ne caută și ni se înfățișează și ne cucerește: într-aripată pentru că, precum spune Platon, ne înzestrează cu aripi și ne face să zburăm.²⁵

Poezia, frumusețea, iubirea sînt termenii în care se rezolvă întreaga teologie ficiniană dacă este privită cu atenție dincolo de stratul subțire al unei fragile schelării intelectuale.

6. PICO DELLA MIRANDOLA ȘI POLEMICA ANTIRETORICĂ

Formația filosofică a lui Ficino ne-a apărut foarte lineară, condiționată de un peripatetism scolastic tineresc nu prea angajat, orientată mai întîi în sens umanistic cu tonuri lucrețiene, transformată însă curînd, și foarte calm, într-o consecventă fidelitate față de Platon remediat prin interme-

diul revelației ermetice și a lui Plotin. Temele meditației lui Pico au fost, fără îndoială, mai complexe și atestă un efort constant ca și dorința de a satisface o curiozitate oscilând între problemele naturii și raporturile omului cu Dumnezeu. Educat în mediul cultural al aristotelismului padovan, la școala lui Vernia, și-a extins repede contactele sale cu peripatetismul arab și ebraic frecventându-l pe Elia del Medigo, evreu foarte învățat, studios și traducător din Averroes. Elia resimțea la fel de puternic exigența credinței sale și dragostea pentru Aristotel și Comentatorul său și din acest conflict credea să iasă fie prin cea mai grosolană aplicare a teoriei „dublului adevăr”, fie prin accentuarea unor anume teme mistice infiltrate în averroism de la neoplatonism: fericirea situată în *împreună*, în întâlnirea contemplativă între uman și divin. Elia putea astfel să se pună de acord cu Vernia, dar putea și să satisfacă exigența religioasă a lui Pico²⁶. Care nu era insensibil, desigur, la farmecul umanismului literar, dar rămânea un prea fin cunoscător al scolasticii și al peripatetismului pentru a se lăsa sedus de evaziunile facile ale unei retorici ruptă acum de orice concretețe umană. *Literele*, care căutaseră să fie expresia unei umanități integrale, se epuizează într-un formalism gol, căruia îi era străin orice interes pentru adevăr și viață. Cea mai deschisă denunțare a acestei detașări o constituie chiar scrisoarea adresată în 1485 lui Ermolao Barbaro, *de genere dicendi philosophorum*, care constituie un adevărat „manifest” împotriva degenerării retoricii în care reapărea pînă și nominalismul de calitate inferioară al acelor *calculatores* de la Oxford. Noua filologie născută ca nouă filosofie, și anume precum conștiință critică a căutării unei concretețe umane, se epuizează într-o știință *nominum* opuse unei științe *rerum*, în cultul unui formalism gol ce nu putea să nu conducă la un scepticism latent și care deja se concretiza într-o criză morală²⁷.

O lectură exactă din Barbaro, care este dealtfel instructivă în cel mai înalt grad, ne ilustrează modul cum el înțelesese să îmbine filosofia cu elocvența. În dedicația către Sixt al IV-lea a unei versiuni din Themistios, în 1480, Barbaro, după obișnuita exaltare a acelor *litterae* ce doar ele ne deosebesc de animale, declară că nu a redat nimic *ad litteram*, *sed libere et translationibus et figuris et tropis usi sumus ed*

*morem romanum**. Versiunea sa vrea să fie o manifestare de latinitate retrăită liber (*lusimus arbitratu nostro*)** , o întrecere cu Themistius: *in plenum, non tam latinum reddere Themistium, quam certare cum eo volui****. Spiritului autorului i se opune un pretins spirit al limbii latine; gândirii și exigențelor sale i se opun propria gândire și propriile exigențe. Traducerea nu mai este un act de fidelitate față de operă, ci întrecere și opoziție (*non tam reddere quam certare*). Barbaro, după ce a denunțat cu asprime pe predecesorii săi pentru a fi subordonat *in mod barbar* textele la propriile exigențe, nu procedează în chip diferit, când nu se folosește de Cicero pentru a-l reda pe Aristotel, ci îl pune pe Aristotel în slujba propriului ciceronianism (*Aristotelis libros... quanta possum luce, proprietate, cultu exorno*)****²⁸.

Tocmai de aici a plecat Giovanni Pico, insistând asupra raportului prea ades deformat dintre *res* și *verba* (*philosophia rebus constare, verborum pompa nihil indigere*) și aprinzând astfel o discuție care trebuia să se prelungească în aceiași termeni pînă în plin secol al XVII-lea. Frumoasa scrisoare a lui Pico este o apărare elocventă a gândirii pure, a demnității cercetării: „am fost celebri, Ermolao, și așa vom fi și în viitor, nu în școlile gramaticilor, nu acolo unde se predă copiilor, ci în academiile filosofilor și în reuniunile înțelepților, unde nu se discută despre mama Andromacăi, despre fiii Niobei, sau despre nimicuri de acest fel, ci despre principiile lucrurilor umane și divine“. Și este totodată un act de acuzare împotriva literatului degenerat în gramatic găunos, care uită semnificația umană a comunicării și care, pentru aceasta își pierde demnitatea sa de om. Dar dacă sîntem de acord fără condiții cu Pico atunci când ni-l zugrăvește pe gânditor *anxius* și deloc împăcat și de aceea deloc liniștit în formula retorică, simțim imediat că polemica îl poartă dincolo de premisă atunci când și el separă înțelegiunea de elocvență. Pentru că de la polemica împotriva

* Dar ne-am folosit în mod liber și de traducere și de imagini și de tropi, după obiceiul roman.

** Am improvizat după gustul meu.

*** Am vrut în general nu atât să-l traduc pe Themistius cît să mă întrec cu el.

**** Împodobesc sorierile lui Aristotel, cît pot de mult, ou claritate, cu proprietate, cu frumusețe.

ornamentului el este ca și constrâns să despartă cuvîntul de rădăcina sa, sau mai bine zis să admită că o asemenea despărțire poate avea loc. Răspunsul pe care Sforza Pallavicino îl va da problemei, în *Tratatul despre stil*, referindu-se la Pico, dar utilizînd observațiile făcute de Famiano Strada și Agostino Mascardi, este că „fiind sarcina filosofului manifestarea sinceră a adevărului în aspectul său cel mai simplu, nu este cazul să alterăm prin augmentare aspectul acesteia, sau prin mișcare pupila accluia ce îl privește.”²⁹ Ceea ce înseamnă că deosebești de gîndire nu doar cuvîntul de înțelesul său exact, ci podoaba, retorica de acum degenerată. În rest Pico vedea cea mai profundă semnificație morală a problemei: „nu există om rafinat care să nu se ocupe de forma literară; cine însă este lipsit de filosofie nu este om. Înțelepciunea mai puțin elocventă poate fi de folos, o elocvență prostească însă este precum sabia în mîinile unui prost: nu poate decît să dăuneze.”

Filosofia ca filologie fusese un apel la rădăcina spirituală, intimă a cuvîntului, la cuvîntul nedesprins de direcția sa semnificativă. Retorica însă, separată de lumea efectelor umane și transformată în joc pur formal, care dă plăcere și putere, care își este sieși măsură într-un abstract formalism, deschidea un divorț fatal între lumea ideilor și lumea *litterae*-lor și făcea din filosof un visător și din literat un cîntăreț de curte. Pico combătea fără un țel clar retorica ca pe o pseudo-logică și pseudo-poezie, întrucît nu există o doctrină a purei forme expresive la care, pe nesimțite, să se reducă meditația filosofului sau cîntecul poetului. „Îmi vei replica — observă el — că după mine ar trebui să lăudăm statuile nu pentru forma, ci pentru materialul din care sînt făcute; că dacă Choirilos ar fi cîntat același subiect cu Homer și Maeвиus cu Virgiliu, și ei ar fi fost mari poeți. Nu vezi însă absurditatea comparației? Și eu afirm că valoarea depinde de forma expresivă și nu de subiect, deoarece un lucru este ceea ce este datorită formei; numai că forma poeziei este deosebită de cea a filosofiei.” Și tocmai datorită acestui fapt este absurd să-l îmbraci pe Aristotel în vestimente ciceroniene. Savonarolianul și ficinianul Giovanni Nesi, publicînd în 1497 un profetic *Oraculum de novo saeculo* și exaltînd elocvența Socratelui ferrarez, relua teze și termeni de-ai lui Pico pentru a sublinia o elocvență ce nu era un ornament retoric suprapus, ci prelungirea neîmpodobită și eficientă a sufletului.

„Hinc Alcibiadem nuda illa Socratis quam Periclis luculenta oratio magis movit atque efficit“.*

Și nu întâmplător evocarea filosofului se leagă de puternicul apel moral al dominicanului de la San Marco, întrucât era și ea un apel moral: invocare a seriozității și sincerității filosofiei, condamnare a literatului și gramaticianului pur, al cuvântului „separat“.

7. OMUL

Chiar și *Oratio*, acel *carmen de pace* care trebuia să servească drept introducere pentru o discuție filosofică publică la Roma în 1487, la un fel de colocviu internațional al filosofilor convocat de foarte bogatul Senior de Mirandola, avea mai degrabă aerul de manifest și de apel decât de discurs inaugural. Compus într-un moment de exaltare religioasă, între studiul și comentariul la textele gnostice ebraice și ale misticismului cabalistic și redactarea, la întrecere cu Ficino, a unui tratat asupra iubirii și frumuseții, *Oratio* este dominat de două teme: poziția centrală a omului în realitate și intima, profunda înțelegere între toate afirmările sincere ale gândirii³⁰. Tema cea mai celebră a rămas cea dintâi, de la care discursul a primit apoi titlul *De hominis dignitate*. Teza lui Pico este într-adevăr importantă: orice realitate existentă are o *natură* a sa ce îi condiționează activitatea, fapt pentru care câinele va trăi precum un câine și leul precum un leu. Omul, dimpotrivă, nu are o natură care să-l constrângă, nu are o esență care să îl condiționeze. Omul devine om acționând, omul este părintele său însuși. Omul nu are decât o condiționare: absența condiționărilor, libertatea. Constrângerea sa este constrângerea de a fi liber, de a alege propria soartă, de a construi cu mâinile sale altarul gloriei sau lanțurile condamnării. Manetti vorbise despre un om creator al lumii artei, Ficino despre un orizont al lumilor. Pentru Pico condiția umană este de a nu avea condiții, de a fi într-adevăr un *quis*, nu un *quid*: o cauză, un act liber. Și omul este totul, pentru că poate fi totul, animal, plantă, piatră, dar și înger

* Pe Alcibiade l-a mișcat și l-a impresionat mai mult cuvântarea sobră a lui Socrate decât cea strălucitoare a lui Pericle.

și „fiu al Domnului“. Iar chipul și asemănarea lui Dumnezeu constă aici în a fi cauză, libertatea, acțiune; constă în a fi rezultatul propriului act.

Accastă insistare lucidă asupra unei existențe care strânge la un loc și face să dispară în sine esența, care găsește singura condiție în propria acțiune liberă și care, deci, nu poate să nu rezume în ea o poziție a omului-persoană între persoane și în fața Persoanei, care nu poate să nu ducă la o superioritate a voinței și a dragostei asupra învățăturii abstracte, iată originalitatea lui Pico. Nesi, care a avut aproape un cult pentru Pico, scria: „tu ești chipul și asemănarea eternului Dumnezeu... cu atît mai perfectă cu cît prezinți mai eficace modelul tău. Îl reprezinți mai mult prin dragoste decît prin învățătură. Efigia sa luminează în tine mai mult cînd iubești decît cînd meditezi; îi place mai mult acel ce îl iubește decît acel ce îl cunoaște, dar pentru că îl iubește el îi răspunde tot cu dragoste.“ Însuși Pico va declara într-o scrisoare către Manuzio, că este zadarnic să căutăm cu intelectul ceea ce cu bucurie se poate ajunge dintr-o dată prin iubire. Pentru ce, va repeta în versuri Lorenzo de' Medici, să îl restrîngem în noi pe Dumnezeu și să nu ne „răspîndim“ în el iubindu-l?

8. PACEA FILOSOFICĂ

A doua temă a discursului lui Pico a fost, cum s-a spus, *pacea*, pitagoriciana unitate de gîndire, mîntuirea creștină a oricărei manifestări a *logosului*. Marea antiteză între Platon și Aristotel, între Avicenna și Averroes, între Toma d'Acquino și Scott, în care pare să se propună, în mod exemplar, ciocnirea între „separare“ și unitate, între transcendență și imanență, între natură și spirit, se formează în meditația pichiană, prin mijlocirea unității gîndirii umane ce accentuează puțin cîte puțin unele aspecte, momente sau probleme care, chiar dacă aparent se exclud, examinate mai atent se implică și se atrag unele pe altele.

Unitatea adevărului, continuitatea speculației, unicitatea Maestrului, identitatea luminii divine postulează pentru Pico *concordia*. Care este găsită de el tocmai într-un fel de istorie critică a filosofiei angajată să illustreze magia unității prin mijlocirea diversității atitudinilor. Dar unitatea ce se

dezvăluie în gândirea filosofică nu este decît un aspect al unității ce se relevă în tradiția religioasă, în realitatea universală.

Pico nu ezită a-și însuși vechea paralelă între natură și Scriptură, ambele cărți ale lui Dumnezeu, scrise cu caractere diverse, dar a căror rădăcină este aceeași. Și așa cum cabala nu este decît o filologie perfecționată pentru reînțelegerea sensului genuin al Bibliei, știința naturală este un instrument asemănător, apt să ne facă să surprindem esența intimă a lucrurilor. În *Heptaplus* lumile, adică diversele planuri ale realității, sînt înfățișate ca fiind corespondente, ba chiar întretesute unele cu altele și oarecum perspective multiple ale realității, distincte în sine, însă complicate și întrepătrunse în omul părtaș la toate. Conceptul ficinian, sau, mai bine zis, exploatat pe larg de Ficino, al omului ca nod a toate, este înțeles, în lumina tezei libertății actului care devine tot, precum concentrarea în cunoașterea umană a tuturor aspectelor și planurilor realității. Pacea filosofică corespunde unei pacificări lumești, universale, în măsura în care pe teritoriul omenescului, prin înfăptuirea umană, multiplele aspecte ale realității se leagă și se întrepătrund. Omul este un Dumnezeu pămîntesc nu pentru că în mod nelegiuit uzurpă tronul adevăratului Dumnezeu, ci pentru că, asemenea lui Dumnezeu, este o pură viețuire în stare să se facă legătura părtașă a tuturor esențelor.

Pico vrea, precum se vede, să extindă la maximum — și aici se va întîlni cu Campanella care totuși va polemiza cu el — însemnătatea filologiei, dîndu-i sarcina, dacă vrea să fie adevărată filosofie, de a înțelege și de a citi toate Scripturile, acea divină și sacră, ca și acca naturală, în adevărul ei sacră și divină și aceasta, fiindcă Dumnezeu se relevă la fel în apele și în nisipurile mării și în stelele cerului; *caeli enarrant gloriam Dei*. Dumnezeu este poet, creator adică, și noi trebuie să citim pretutindeni în operă pe autor, să-i înțelegem cu umilință spiritul și armonizîndu-ne cu el să devenim, într-un anumit fel, părtași la opera sa.

Și fiindcă apropierea de Campanello a venit spontan, este important să observăm că și poziția lui Pico a trecut, ca și aceea a lui Campanella, pe terenul practicii: apel la traducerea unității adevărului și a spiritului care îl concepe într-o organizare unitară, într-o unică *ecclesia*, capabilă să primească

întreaga umanitate. Iată profeția sa așa cum o găsim în Nesi: „*Mahumethanos ad Christianam fidem vobis adhuc viventibus adsciscendos. Ovine tandem omnium unum, pastorem unum*“^{*31}. Sîntem în 1497, epoca profetismului savonarolian; știm însă că tînărul principe schițase, înainte de a fi răpit de o moarte precocă, să transpună pe planul practic al predicării și al reformei aspirația sa spre o pace universală. Și creștinismul era pentru el autentică și desăvîrșită afirmare a acelei adevărate credințe, care singură strălucește în conștiința oamenilor și este întipărită cu cifre evidente în întregul univers. Înaintea lui Campanella, în plin Cinquecento, Francesco Sansovino ne prezintă în insula Utopia pe adoratorii unicei „oculte și eterne divinități“, care se convertesc imediat, „miraculos“, la credința creștină ca la completarea necesară a poziției lor.³²

9. POLEMICA ANTIASTROLOGICĂ

Dacă, pe de o parte, dragostea entuziastă a lui Pico pentru unele sugestii ocultiste și mistice își are originea în mediul unei simpatii generice și tinerești pentru misterios, nedefinit, primitiv, în realitate, cînd se privește în profunzime, cabala și magia ne poartă pe terenul filologiei umaniste încărcată de toate sensurile sale profunde. Dintre care cel mai profund era un contact căutat cu „natura“ înțeleasă în recurenta sa semnificație polemică, adică în opoziție cu cristalizarea tradiției. Ceea ce îl interesează într-adevăr pe Pico este să regăsească în toate planurile realului, în toate perspectivele, aceleași linii directe întrezărite în om, astfel ca ritmurile receptate în termeni umani să se dezvăluie cu adevărat răspîndite pretutindeni.

Că lucrurile stau așa o demonstrează acea polemică finală a sa împotriva astrologiei judiciare care nu numai că l-a întors împotriva tuturor atitudinilor mai mult sau mai puțin declarate de ocultism, dar l-a determinat să propună în formule mai clare problema raportului între om și natură, prea ușor confundată și ascunsă de meditația asupra iubirii.

* Mahomedanii se vor uni ou voi, cei care ați trăit pînă acum, într-o credință creștină. În sfîrșit va fi o singură stîină și un singur păstor.

Unitatea totului, nodul și cercul de iubire al lucrurilor, păreau să îl târască și pe om, suflet și corp, în întâmplările universale, fie ele necesare sau capricioase. Centru, da, și orizont, omul, dar în calitate de receptacul pasiv, formulă abreviată, *m i c r o c o s m o s*. Ficino, exploatând această temă, se găsisese în fața aproape inevitabilei consecințe de a transforma primatul uman într-o totală subordonare față de lucruri. Omul *o g l i n d ă* a tuturor lucrurilor, se dizolvă în întâmplările tuturor lucrurilor, și în timp ce ficatul său urmează și reproduce mișcarea lui Marte și concentrează suferințe, temperamentul, care coboară din aștri, orientează caracterul în funcție de aceștia și doar alți aștri, sau virtuți miraculoase ale animalelor, pietrelor și ierburilor vor putea să combată influențele inițiale. Microcosmos, desigur, omul este oglinda a toate, însă, chiar de aceea, nimic; nu mai mult decât piatră, însă mai puțin decât piatră; nu liber, ci determinat.

Celebrarea pichiană a omului este în întregime o polemică subînțeleasă împotriva temei *m i c r o c o s m o s u l u i*, *tritum in scholis**, pentru a ajunge, răsturnând teza universului căruia omul îi este centru, în alta, a omului care se prelungește în univers.

Dar în polemica astrologică se afla ceva mai mult; se afla, adică, precizarea unui proces al naturii regulat, rațional și ordonat, proces ce excludea, în virtutea ordinii sale intrinseci, orice influență dezordonată a ceea ce este mai puțin demn asupra ceea ce este mai demn, a mai opacului asupra mai clarului. În înălțarea formelor către Dumnezeu, cerurile, precum în general lumea elementelor își găsesc locul lor dincoace de conștiința umană. Natura este ordine, este unitate multiplă armonios organizată; și acestei armonii și acestei unități îi este expresie cauza, înțeleasă ca legătură rațională și lesne traductibilă a tuturor lucrurilor. Determinismul implicit în astrologia judiciară, pretinzând să facă să depindă viața interioară nu doar de modificările corporale ci, prin mijlocirea corpului, de configurații celeste simulate după imaginea divinității păgâne, substituie frumoasei și divinei armonii a cauzelor un complex de corespondențe accidentale și fictive. Pico nu exclude, și nici nu ar putea, legătura fizică a totului; neagă însă că aștrii au o poziție direct determinantă

* Repetat la nesfârșit în școli.

și totodată privilegiată, ca și cum ei înșiși, imediat, ar orienta toate întâmplările vieții noastre și, în general, ale vieții sub-lunare: caractere umane, schimbări de domnie, ivirea și amurgirea credințelor religioase (*horoscopul religiilor*). El găsește cu acuitate în toate acestea o reînviere, mai mult sau mai puțin deformată, a cultelor astrale.³³ Lui Marte și lui Zeus le sînt atribuite anumite influențe, nu fiindcă într-adevăr studiul razelor lor le mărturisește acțiunea, ci pentru că divinitățile corespunzătoare din Olimpul păgîn aveau anumite atribuții. Virtutea nu este a astrului ci a numelui, sau mai bine zis a Zeului de la care numele derivă.

Savonarola, atît de sensibil pe plan moral și religios, a văzut bine cum polemica antiastrologică avea esențialmente o funcție apologetică și în acest sens și-a desfășurat opera sa paralel cu Pico, chiar dacă lăsa în umbră aspectul filosofic și științific al chestiunii. Căci Pico, în ciuda criticii lui Pontano sau a unui profesionist precum Bellanti, sau a unui spirit fin ca Pomponazzi, nu intenționa deloc să slăbească premisele științei naturii. Dimpotrivă, el ni se înfățișează ca apărător al unei concepții ordonate, riguros cauzală a totului, denunțînd în astrologia judiciară nu doar erori științifice continue, ci abuzul analogiei, inserția arbitrară de influențe religioase în cursul evenimentelor naturale și, în sfîrșit, dezordinea introdusă prin aplicarea la lumea omenească a conștiinței a cauzalității fizice, valabilă pînă la determinarea orizontului sufletului, incapabilă însă să-i explice actele libere. În pragul sufletului legea naturii *sistit pedem et receptui canit*³⁴.*

10. PUNCTE DE PLECARE PENTRU O APOLOGETICĂ PLATONICĂ

Precum s-a notat, Giovanni Pico depășește cu cercetările sale, planul în care se situase platonismul ficinian. Familiaritatea sa cu Scolastica, mărturisită pe față, îi îmbogățește gîndirea cu motive dintre cele mai diferite. Într-un punct, totuși, grupul savonarolian, de care Pico se leagă tot mai mult, se întîlnea cu ficinianii pînă la confundare: într-o profundă cerință religioasă. Dacă parcurgem scrierile filoso-

* S-a oprit și a sunat retragerea.

fice ale dominicanului de la San Marco, nu găsim decât motivele tradiționale ale tomismului. Însă florentinilor, în acea febră de reînnoire și reformă ce însoțise umanismul pe cale de a se naște, el le-a apărut ca profet. Și mai ales atunci când acțiunea umană și terestră părea să dea greș și o dorință de miracole și de prevestiri mistice și de totale palingeneze s-a răspândit larg. Însuși Pico a dat tuturor operelor sale și vieții sale tonul unui îndemn. Amicul său, ficinianul Nesi, a văzut în Savonarola un nou Socrate („*philosophiam, quae de moribus agit, diutius exulantem revocavit in urbem, civitatique restituit*”)* care avea din filosoful antic inspirația divină, demonul călăuzitor și misiunea reformatoare. Noul secol era pe punctul de a răsări; lumea se va schimba politicește, dar, mai ales, spiritualicește: „*Mahumethanos ad Christianam fidem, vobis adhuc viventibus, adsciscendos. Ovine tandem omnium unum, pastorem unum*”. Astfel se exprimă în 1497. Aproximativ cu un deceniu mai înainte extrăsese, cu o stufoșenie barocă, din literatura ermetică și platonică pusă în circulație de Ficino, o orăție *de charitate* culminată în invitația emoțională la unire mistică cu Dumnezeu. „Eu în cele din urmă transform pe cel ce iubește în cel iubit, iar pe cel iubit în cel ce iubește. Primul fiindcă, murind cel iubit în sine, trăiește în cel ce iubește. Al doilea fiindcă recunoscându-se cel iubit în cel ce iubește, nici cel care iubește nu se mai iubește pe sine însuși, în timp ce iubindu-se pe sine iubește pe cel ce iubește deja transformat în cel iubit.”³⁵

Dacă în dialogul *de moribus* se prelungește încă un ecou al speculației civice a umanismului timpuriu, de acum aici se ascultă de îndemnul pichian: *evolemus ad Patrem*. Acolo, în *pax unifica*, va fi valabilă tema propusă de Poliziano: *Tibi silentium laus*.

Girolamo Benivieni transforma pe plan religios efuziunile sale de dragoste și în comentariul la poeziile sale reducea în termeni de entuziasm creștin proza de tinerețe a lui Pico. La 11 aprilie 1484 Giovanni Mercurio da Correggio predicase pe străzile Romei o *renovatio* ermetică pe care Ludovico Lazzarelli, poet-filosof, a preamărit-o ca pe o operă a unui minunat și nou profet. În 1488 lui Hermes Trismegistul îi fusese făcută efigia în mozaic în Domul din Siena. Egidio

* A rechemat Filozofia, mult timp exilată în oraș și a redat-o cetății.

da Viterbo, cardinal din 1517 al bisericii din Roma vedea în triumful teologiei platonice reîntoarcerea la vîrsta de aur („*hec sunt, mi Marsili, Saturnia regna, hec toties a Sybilla et vatibus clas aurea decantata*”)* și pe baze neoplatonice și cabalistice construia o apologetică platonice („*propono platonicas questiones contra Peripateticos*”)** destinată a se prelungi, prin opera cardinalului Seripando, pînă în conciliul de la Trento.³⁶

Dacă filologia umanistă, de la școala lui Valla pînă la studiile ebraice ale lui Pico, pregătea o mare ofensivă critică acționînd pe terenul Scripturii; dacă „teologia platonice”, revărsată prin uniunea mistică cu Dumnezeu în taina sufletului, constituia prologul celei mai ardente religiozități cinquecentești și prin justificarea diferitelor religii prevestea idealul toleranței; Savonarola, angajat în crearea pe pămînt a unei cetăți omenești demnă de om, marca, prin arderea sa pe rug din 1498, falimentul pe teren practic al unei părți nu chiar mici din programul umanist.

* Aceasta este, dragul meu Marsilius, domnia lui Saturn, aceasta e vîrsta de aur de atîtea ori cîntată de Sybilla și de poeți.

** Prezintă întrebările platonice împotriva peripateticilor.

IV. PLATONISMUL ȘI FILOSOFIA IUBIRII

1. FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO ȘI ORTODOXIA FICINIANĂ

Dacă deschidem *Discursurile* contelui Annibale Romei, gentilom ferrarez, în care sînt puși ca să discute despre filosofie, timp de șapte zile, „doamne și cavaleri“, în prezența lui Francesco Patrizi, vedem că temele tratate sînt frumusețea, iubirea, onoarea, duelul, noblețea, bogăția, literele. Opera lui Romei este oglinda fidelă a celor ce au fost temele efective ale obișnuitei tratări cinquecentești „nescolastice“, unde în discuții manieriste se stinge opoziția platonice față de aristotelismul academic¹. Lăsate fiind pe seama profesioniștilor chestiunile cele mai angajante pe planul metafizic, oamenilor culti le rămînea cîmpul vast al observației morale și estetice unde literații puteau să facă paradă de virtuozități stilistice. În centrul acestor cercetări găsim i u b i r e a, a cărei importanță ca temă filosofică se încărca, în prozele căutate ale scriitorilor de tonuri sentimentale diferite. În prima lecțiune „ținută în public de Messer Benedetto Varchi în foarte virtuoasa academie florentină“, citim: „doar de la iubire și de la nici un alt lucru au provenit, provin și vor proveni toate lucrurile bune, fie ale sufletului, fie ale corpului, fie ale sorții, lucruri care în toate locurile, în toate timpurile, sau de la toate lucrurile au existat, există sau vreodată vor exista... Prima și principala cauză pentru care cerul se mișcă este dragostea, și mișcarea cerului face ca pămîntul să fie stabil; din mișcarea cerului ca tată și din pacea pămîntului ca mamă se nasc, cresc și se mențin toate lucrurile, atît cele vii cum sînt plantele, cît și cele neînsuflețite cum sînt celelalte lucruri sub cer care nu sînt animale și plante. Ba chiar nu numai toate lucrurile făcute de Dumnezeu și de natură, ci încă toate acelea ce vorbesc și cele ce le înfăptuiesc toți oamenii, se fac cu ajutorul dragostei.“²

Varchi însuși ne declară, în altă parte, celelalte surse ale sale în afară de Platon: Ficino, Pico, Diacceto, Bembo și, „recent“, „dialogul lui Filon Evreul“, adică opera în trei părți a lui Leon Evreul. Însă Diacceto, căruia i-a înălțat un

elogiu elocvent, aproape „oglinadă nu doar a vieții civile, ci de asemenea a meditației“, a fost acela care cel mai mult l-a stimulat să mediteze. În Diacceto se prelungea tradiția ficiniană ortodoxă: „tot ceea ce sîntem — va scrie — dacă sîntem ceva, îi datorăm lui Marsilio Ficino“. Și Ficino este pentru el „*quasi familiaris... daemon*“*, care și după moarte „*nostro ore loquetur*“**. Însă împreună cu Ficino, în strădania sa de a-i pune de acord pe Platon și Aristotel cu contextul creștinismului („*utrorumque cum Christiana religione convenientiam in plerisque dogmatibus*“), îl simte drept inspirator al său pe Pico. Aristotel, maestru de virtuți civice, pregătește omul pentru zborurile contemplației.³ Cum scrie în introducerea la un curs asupra *Eticii Nicomahice*, „călăuza noastră capabilă este Aristotel care în cărțile morale către Nicomah ne prepară cu bogăție rafinată calea pe care putem să ajungem la cea mai înaltă virtute. Cine intră în templul adevăratei fericiri, găsește imediat în anticameră virtuțile civice despre care tratează această carte. Deoarece virtuțile eliberatoare și ale sufletului de acum purificat, încoronarea unei vieți întregi, vor urma după aceea“. Numai că, pentru Diacceto, deja în această viață putem să ne apropiem de divinitate prin participarea cu deplină adeziune la circuitul de iubire al totului.

„Noi spunem că Dumnezeu este început, mijloc și sfîrșit. Deoarece prin început înțelegem că lucrurile pornesc de la el, prin mijloc înțelegem că lucrurile se transformă în el, prin sfîrșit că el le atribuie cea mai înaltă perfecțiune a sa, perfecțiune care constă în adevărata unire cu sine. Acest sens l-au dat pitagoricienii antici cînd au spus că Trinitatea este măsura tuturor lucrurilor. Acest sens l-a dat și Orfeu cînd a spus că Zeus este început, mijloc și sfîrșit, și că de aceea (precum spune Dionisie Areopagitul) în acest mod Domnul este strălucire pentru iluminați, perfecțiune pentru cei perfecți, divinitate pentru cei zeificați, simplitate pentru cei simpli, unitate pentru cei ce sînt părtași la unu, viață pentru cei vii, esență a lucrurilor care există, început și cauză a întregii esențe, a întregii vieți. Și de aceea orice lucru creat, fie etern, fie muritor, fie rațional, fie angelic, poate să

* Un duh prietenos.

** Vorbește cu gura noastră.

exclame împreună cu profetul: Doamne, deasupra noastră stă semnul splendorii chipului tău." În această circulară convergență a totului, frumusețea se naște din realitatea pămîntească datorită legăturii intrinseci dintre unitate și multiplicitate, datorită acestei mișcări perene prin care totul pornește de la sine și către sine, și totul este e r o t i c datorită sensului de insuficiență și, totodată, datorită setei profunde de îndestulare. „Miraculoasă frumusețe naște în corpul omenească din unirea prin care lucruri atît de diverse și contrarii cum sînt pe lume, împrietenite cu el, constituie un mare animal. Și dacă îi este îngăduit să compare lucrurile mari cu cele mici, lumea este asemănătoare omului." Care situat în mijlocul totului, la punctul central al universalei transformări, oglindește în mod strălucit natura dublă a iubirii ce este totodată lipsă și posesiune. Frumusețea este astfel expresia vizibilă a armoniei unu-mulți; sufletul este, cît trăiește, „nod al universului". Așa precum omul își are rațiunea în acțiunea sa, tot așa iubirea este tendință perenă către un scop. În ritmul universal ce se exteriorizează în frumusețe, omul și iubirea sînt un nod viu de finalități. Așa cum nu ar fi de conceput într-o multiplicitate pură, tot așa nu ar subzista în absolută unitate; trăiesc la limită, dar punîndu-se ca hotar fac posibilă viața a două realități limitrofe.

Frumusețea, la fel, nu este în Dumnezeu; ea strălucește ca lumină a lui Dumnezeu, în ordinea angelică și în natură. Este pecete a vieții vii, manifestarea extrinsecă a deificării universale, a mișcării tuturor lucrurilor către Dumnezeu; este vizibilitate a binelui. „Frumusețea este o grație, o strălucire a bunătății, care se arată din primul moment ca și culoarea pe o suprafață, obiect al puterii vizuale... datorită întîmplării". Diacceto insistă, de altfel foarte platonice, asupra caracterului vizual al frumuseții („obiect vizual") și îi și subliniază extrinsecitatea („datorită întîmplării"). Interioritatea este viață („mare pepinieră, încărcată de semințe, semințe ale tuturor lucrurilor"); frumusețea este aparență, înflorire („floare a bunătății"); frumusețea este începere și totodată acoperire și dezvăluire a misterului acțiunii corespunzătoare („frumusețea... paznic al foartelui secret lăcaș al bunătății divine").

2. GRAȚIA

După readucerea problemei iubirii la aceea a frumuseții, Diacceto însuși ne impune să ne oprim asupra unui motiv cu deosebire îndrăgit în dezbaterile timpului: acela al *grației* și al *eleganței*. În plin secol al XVI-lea învățatul Tomitano scria: „o frumusețe fără grație este o undiță fără mo-meală”, înțelegând prin grație ceva adăugat și pe cât de abil pe atât de artificial obținut. Concept ce ne trimite la doi mari teoreticieni ai grației, Castiglione și Della Casa, care au discutat-o tocmai pe planul unei perfecte formații umane. În antiteza grație-afectare, Castiglione introduce motivul *dezinvolturii* („este adevărată acea artă care nu pare artă... nu trebuie să ne îngrijim de altceva decât de a o ascunde”)² care este o artă așa de perfectă încât rezolvă în ea însăși orice artificiu; o producție umană ce ajunge să pară totuna cu divina operă creatoare.

Și Della Casa se preocupă să precizeze ce este această grație care acum pare să se confunde, acum să se deosebească de frumusețe, adăugându-se ei ca o notă ce o face plăcută. „Omul nu trebuie... să se mulțumească să facă lucruri bune, ci trebuie să studieze să le facă și elegante și eleganța nu este altceva decât ceva aproape ca lumina care iradiază din potrivirea lucrurilor care sînt bine compuse și bine împărțite unul cu altul și toate împreună; fără de care măsură nici binele nu este frumos și nu este plăcută frumusețea.” Și această măsură este „o anume dulceață” ce se manifestă în tot comportamentul. Și aici grația și eleganța sînt readuse în sfera voîului, supravegheatului, a artei, în fine, ce pare natură prin însăși perfecțiunea sa.⁵

*Iar ceea ce frumos și prețios adaugă la operă,
De artă, e făcut; nimic nu se descoperă*

cum va cînta Tasso. Tratatistica cea mai tîrzie, dezvoltînd același motiv, va apela la mișcare și va căuta grația într-o frumusețe în mișcare. În dialogurile sale Romei pune în gura lui Patrizi această interesantă concluzie: „grația se observă mai ales în mișcările suave și elegante ale corpului, deoarece corpul stînd imobilizat ea nu se vede; în ceea ce mă privește aș zice că grația nu este altceva decât o anume ușurință și agilitate cu care corpul răspunde sufletului”⁶.

Grația, deci, care nu este decît „floarea frumuseții”, adică frumusețe adevărată și împlinită, este sensibilizarea și manifestarea în mișcarea corporală a unei mișcări spirituale. Cu o claritate și mai mare se exprimă un obscur scriitor de debateri de morală și estetică, Alessandro Sardo, care într-un *Discurs despre frumusețe* afirmă că, „grația, farmecul, floarea frumuseții și, la modul dantesc, aspectul distins”, este lucru uman și este insuflarea „în corpul material” a intelectului, a ceea ce este în om rațional și spiritual. „Grația strălucește prin vivacitatea talentului, prin liniștea afectelor, prin castitate, prin gravitate, prin modestie, prin politețe și... încă prin cunoașterea cauzelor și a științelor.”⁷

Sub semnul grației se întărea astfel conceptul ficinian al spiritualității frumuseții și în apelul la artificios se atrăgea atenția asupra valorii artei umane. Cu toate acestea nu trebuie să se creadă că tratatistica rămăsese rigid fidelă la distincția între grație și frumusețe, chiar dacă în mod subconștient a simțit exigența să le separe. Castiglione, în celebra încheiere la *Cortegiano*, după ce aseamănă frumusețea cu un „flux al bunătății divine care... se răspîndește peste toate lucrurile create precum lumina soarelui”, afirmă că grația sa naște cînd o asemenea rază divină găsește în receptacolul material „o anume veselă armonie de culori distincte, și ajutate de lumini și umbre și de o ordonată distanță și margini de linii. Atunci acel subiect în care strălucește, împodobește și iluminează cu o grație și o splendoare minunată, asemenea razei de soare ce străbate un vas frumos de aur lucitor și cu un aspect schimbător datorită gemelor prețioase.” Este demnă de a fi luată în seamă aici această perfecțiune bazată pe întîlnirea între elementele naturale, prestabilite după proporțiile geometrice („ordonată distanță și margini de linii”) și motivul formal („fluxul bunătății divine”)⁸.

Mai confuz este, în fond, Bembo care încearcă, în a treia carte din *Asolani*, să definească frumusețea prin însăși conceptul de grație: „... „ea nu este altceva decît o grație, născută din proporție, din potrivire și din armonia din lucruri, care cu cît este mai perfectă în subiecții săi, cu atît mai plăcuți sînt cei ce o au și mai gingași; și este întîmplătoare la oameni nu mai puțin precum sufletul decît precum corpul. Fiindcă așa cum este frumos acel corp ale cărui membre sînt proporționate între ele, tot așa este frumos acel suflet

ale cărui virtuți se află în armonie între ele; și cu cît mai mult sînt părăse la frumusețe și unul și altul, cu atît acea grație se află în ele, cum spun, mai împlinită și mai deplină decît părțile și decît corespondența lor." În această insistență asupra conceptului de c o r e s p o n d e n ț ă a părților pare să aibă ecou tocmai formula lui Diaceto despre frumusețe ca unitate a multiplului, formulă ce revine cu tărie în Della Casa („frumusețea maximă este în Unu; și urîțenia, dimpotrivă, înseamnă Mulți")⁹.

Dar dacă tendința constantă a tuturor celor pe care i-am examinat este de a considera grația ca floare a frumuseții, nu lipsește nici cine, dimpotrivă, subsumează frumusețea grației, definind, asemeni lui Erizzo, frumusețea însăși drept o specie „frumusețea nu este decît o anume grație pe care sufletul desfătîndu-se o iubește și pe care cu cunoașterea sa o determină să iubească".¹⁰

De altfel, o punere de accente adesea foarte fine, chiar dacă destinate să se confunde într-o împingere pînă la limită a subtilității, găsim în producția vastă despre frumusețea femeii. Din care se distinge fără îndoială opera lui Firenzuola, unde de la pagini în care frumusețea feminină este pusă exclusiv în raport cu funcțiunea sexuală și este considerată o invenție șireată a naturii pentru determinarea reproducerii, trecem la subtile discuții platonice¹¹. Și el încearcă să exploateze motivul corpului instrument, cu atît mai frumos cu cît este mai apt să slujească sufletul, cu cît este mai „transparent" și spiritualizat sau, cel puțin, pregătit pentru cele spirituale.

„Ia două lumînări de aceeași calitate, de aceeași mărime și într-o nimic altceva diferite: pune-le în două felinare, unul mai transparent, altul mai puțin transparent, și vei vedea că aceea care se află în cel mai transparent va răspîndi o lumină mai clară decît celălalt. Care este cauza? Alcătuirea instrumentului." Dar cum trebuie să fie înțeles raportul între lumina divină interioară și i n s t r u m e n t, nu știe să ne spună. Și nici nu ne lămurește cînd, vroidnd să precizeze condițiile obiective ale grației, ne spune că aceasta se naște „dintr-o proporție ocultă și dintr-o măsură care nu este în cărțile noastre, pe care nu o cunoaștem, ba chiar nici nu ne-o imaginăm că este, așa precum se spune despre lucrurile pe care noi nu știm să le exprimăm, *un nu știu ce*." Unde Firenzuola, fără îndoială, avea dreptate să polemizeze cu

„razele“ și „alte chintesențe“, dar nu reușea să o facă de pe o poziție mai clară.

În realitate, discutînd despre iubire și anume despre ecoul frumuseții la om, se ajunsese în mod necesar să se izoleze condiția obiectivă și sub semnul grației pînă la urmă se ajunge să se descopere totul. Dacă, în atmosfera platonice generală, este stabilită tema frumuseții ca „act anume, sau rază a lui Dumnezeu în stare să pătrundă în toate lucrurile“ sau, pentru a folosi termenii lui Brucioli, „chipul Domnului“ întipărit în lucruri, unei examinări mai experimentate nu-i scapă întrebarea mai presantă: cum, în anumite lucruri da și în altele nu, se determină „acea anume grație care mișcă sufletul... pentru care aceste lucruri sînt recunoscătoare sufletului“¹².

Cînd un scriitor tîrziu ca Niccolò Vito di Gozze, în al său *Dialog despre iubire zis Antos*, „urmînd gîndirea lui Platon“, ne spune că „pregătirea frumuseții pentru grație constă în trei cauze: adică în ordine, în mod și în forme sau specie“, pare a se angaja pe calea unei extreme precizii, chiar dacă sursa sa este declarată; și la o mai mare aderență pare a dori să ajungă insistînd și pe motivele purei cantități („metru, măsură, proporție... a părților“, „cantitate cuvenită“, „lineamente adecvate“)¹³. Cu toate acestea nu se îndepărta aici de la platonica preparație matematică a materiei.

În fond, direcția mai precisă, care va reveni apoi în variații infinite, o dăduse Diaceto, prin considerarea frumuseții ca ceva spiritual, ca perceptibilizare „(înflorire“) pentru simțuri, sensibilizare, manifestare și apariție a unei valori intime, a unui proces intern cu semnificație morală. Binele care se revelează drept frumusețe atunci cînd limita corporală devine, în loc de obstacol, *mijloc* sau *instrument* adecvat, transparență a unei bucurii intime și totodată expresia exemplară, potrivită în chip particular ochiului (frumusețea ca vizibilitate), „întrucît ochii sînt corpuri clare, diafane și spirituale, nealcătuiți din acea densă carnalitate“¹⁴. Participarea intimă a ființei la divin și deci bunătatea sa, iată condiția obiectivă pentru traducerea sensibilă, vizibilă, în frumusețe. Așa cum scria într-o scrisoare din 1557 Giulio Castellani, filosof foarte cunoscut, atacînd cultura oficială ostilă artei, „aceștia nu-și dau seama că blamînd arta poetică ajung tot așa să disprețuiască filosofia, pentru că una nu este diferită de alta decît

prin nume, amîndouă învățîndu-ne să trăim în virtute și onestitate¹⁵.

Și pe un alt plan îl găsim pe Federigo Luigini, care dedică o carte întreagă a tratatului său *Despre femeia frumoasă* la „cît se cuvine părții dinăuntru”, pentru că, așa cum cu atîta finețe scria Firenzuola, urîtenia sufletului nu poate să se traducă fidel pe chip, frumusețea fiind aici „un anume semn bun arătînd sănătatea sufletului și limpezimea conștiinței”¹⁶.

3. METAFIZICA IUBIRII

La școala lui Diacceto s-au format grupurile în dispută în Orti Oricellari, grupuri în mijlocul cărora se afla, ca să discute despre politică, și Niccolò Machiavelli. Și iată-i pe Palla și Giovanni Rucellai, Alessandro de'Pazzi, traducător al *Poeticii* aristotelice, Giovanni Còrsi, biograful lui Ficino, Donato Giannotti, omul politic, Antonio Brucioli, adept al Reformei, traducător al *Politicii*, compilator prolix de dialoguri fizice, metafizice și morale în care a aspirat să înfățișeze fără originalitate tocmai discuțiile florentine. Iată-l pe Francesco de'Vieri, sau Verino întîiul, continuator oficial al tradiției ficiniene, urmat de Lapini de San Giovanni care în învățămîntul pisan va îmbogăți cu doctrină matematică și știință filologică expunerile despre Platon și Aristotel, expuneri ce vor inspira ulterior, nu în treacăt, pe Verino al doilea, încă angajat la sfîrșitul secolului în „reflecții” și „discuții” *despre Idei, despre Frumusețe și despre Iubire*¹⁷.

În toată această tradiție academică transpare însă clară o viziune estetică asupra realității care, în manifestările sale, este tocmai frumusețe. Ba chiar, cum va scrie cu accente inspirate minoritul Francesco Giorgio (Zorzi) Veneto, muzică. Opera sa — pe cît de vastă, pe atît de curioasă — *De harmonia mundi totius cantica tria*, apărută la Veneția în 1525 —, deopotrivă ermetică, platonică și cabalistică, vrea să prezinte arhitectura universului drept muzică. Guvernat de legi numerice, întregul, care este imaginea vie a lui Dumnezeu, poate fi interpretat doar prin mijlocirea numărului („*ille omnia rite novit, qui bene scit numerare*”). Dar numărul poate să se prezinte diferit, traducîndu-se în ritmuri vocale, în legi fizice,

în acțiuni morale ordonate („*alius in voce, alius in rerum proportionem, alius in anima et ratione...*”). Sarcina pe care Giorgio și-o propune este să reducă orice aspect în termeni muzicali („*musicis continuo rationibus*”), făcînd să reapară în evidență tocmai proporționalitatea armonică, măsura perfectă, frumusețea muzicală a cosmosului. („*pulchrum mundum totum*”). În practică tratarea sa se reduce la o serie de combinații numerice îndrăgite de acel pitagoreism cabalistic care, inițiat de Pico, poate fi regăsit cu o patină de încîntător mister, pe lîngă compilațiile unui Alessandro Farra, pînă în plin Seicento, hrană subterană a aceleiași convingeri, atît de puternică în marea știință a secolului al XVII-lea, că întregul univers este scris cu litere matematice.¹⁸

„Rugăciunile divinului Mirandolan”, îl determinaseră și pe Jehudah Abarbanel, Leon Evreul, să-și redacteze, „*scholastico stilo*”, un tratat *De caeli harmonia*, din nefericire pierdut. Dar viziunea sa despre univers sub semnul frumuseții și iubirii ni s-a păstrat în *Dialoguri despre iubire*, compuse în primii ani ai secolului al XVI-lea, publicate însă abia în 1535, capodopera, fără îndoială, a acestei literaturi.¹⁹

În al doilea dialog și Leon Evreul înalță un imn armoniei universale: „Dacă printre cele cerești lipsește reciproca și mutua generare, nu lipsește însă perfectă și reciproca iubire... Dacă ai contempla... corespondența și acordul mișcărilor corpurilor celeste, dacă ai cunoaște numărul lucrurilor celeste cărora le sînt necesare mișcări diverse... ai vedea o atît de minunată corespondență și unitate... că ai rămîne umit de reușită și de rînduitor”. Iubirea, în realitate, nu este aici doar legătură umană; este legătură universală care cuprinde și însuflețește întregul univers, fără deosebire. Și chiar și ființele elementare, „insensibile precum metalele și asemenea pietrelor” „îi cunosc firesc finalitatea și au o înclinație naturală către ea” și se mișcă în marea ființei fiecare spre portul său, „ca spre un loc propriu cunoscut și dorit”. Leon Evreul caută să găsească o pulsație eternă de viață în toate lucrurile, o simpatie și o prietenie a cosmosului pe care îl transfigurează cu bogată imaginație, în timp ce cerul și pămîntul devenite ființe vii, se ordonează în scopul satisfacerii iubirii lor perfecte.” Cu această iubire reciprocă se unifică universul corporal și se împodobește și susține lumea. Și pămîntul sau materia iubește cerul ca pe un soț sau iubit și ca pe un binefăcător,

iar lucrurile generate iubesc cerul ca pe un părinte pios și foarte bun tutorc“.

Povestirile astrologice îmbracă în reprezentări mitologice această poetică filosofie a naturii care, la rîndul său, servește la explicarea semnificațiilor ascunse ale miturilor clasice la a căror rădăcină nu se află altceva decît o viziune a jocului schimbător al forțelor naturale. Și între om și natură este o întrepătrundere atît de perfectă încît nu se poate spune dacă omul este acela care se confundă cu totul sau totul se umanizează. Natura ia chip; ea este ceva mai mult decît campanelianul templu viu al lui Dumnezeu: este opera de artă a lui Dumnezeu, în care viețuiește, însuflețitor și făuritor, însuși Dumnezeu. Un Dumnezeu ce este fîntînă ineputabilă de iubire; revărsare de viață, nu închidere aristotelică în sine însuși. „Țelul totul este perfecțiunea deplină a întregului univers... Fiind deci respectată această lege în univers, inteligența se bucură mai mult în a mișca lumea celestă... decît în intrinseca sa inteligență esențială care este propria existență“.

Culmea înțelepciunii nu este o silogistică subtilă, ci cădere în extaz și „sărutare“ divină și moarte omenească pentru a renaște în Dumnezeu. „Așa au murit preafericirii noștri care contemplînd cu cea mai înaltă dorință frumusețea divină, convertind în ea tot sufletul părăsesc corpul“. Și în cercul iubirii universale Dumnezeu nu este doar cel iubit, cel către care totul tinde; este și supremul iubit, El, care „prin iubire produce și orînduiește lumea și o unifică“. Doar că iubirea sa nu este dorința care își caută satisfacerea, ci este dăruire de sine. „Dumnezeu nu dorește împreunarea sa cu creaturile, precum fac ceilalți iubiți cu persoanele iubite, ci dorește unirea creaturilor cu divinitatea sa, astfel ca și perfecțiunea lor cu o astfel de împreunare să fie mereu perfectă și să fie imaculată acțiunea creatorului asupra creaturilor sale.“

Dacă esența lumii este iubire și aspectul său este frumusețe, „frumusețe și grație care încîntînd sufletul prin cunoașterea ei îl îndeamnă să iubească“. După teza ficinienilor, frumusețea este ieșire la iveală (î n f l o r i r e) a bunătății; este expresia unui proces intim capabil să stîrnească o mișcare similară în contemplatorul care îi receptează efectul. Fiindcă, observă Leon Evreul, există două feluri de iubire:

aceea care este fiica plăcerii și este oarbă și dezvățată și se naște din lipsă și se transformă în violență și lăcomie neînfrînată de poserie. „Cealaltă iubire este aceea din care s-a născut dorința... iubire perfectă și adevărată..., este mamă a dorinței și fiică a rațiunii”; a unei „rațiuni extraordinare” însă, care nu mai poruncește omului să se conserve pe sine, ci să se dăruie, să se ofere în întregime iubitului, să se confunde cu iubitul iubitor în activul proces universal. Precum splendid spune Leon Evreul, cine trăiește într-un „mod obișnuit”, este ca un arbore stufos, însă steril, istovit în sine; cine, dimpotrivă, trăiește în iubire devine părtaș la fluxul fertil ce însuflețește universul „de la cauza inițială ce generează orice lucru, pînă la ultimul lucru creat”, fiind în acord cu iubirea, iubirea infinită a lui Dumnezeu.

4. MODA DISCUȚIILOR DESPRE IUBIRE

Leon Evreul alimenta filosofia iubirii cu cea mai înaltă inspirație religioasă, aplecîndu-se asupra acelor izvoare din care se adăpase în comentariul la *Cîntarea cîntărilor* și coreligionarul său Jochanan Alemanno, trăit ca și el în contact cu cultura platonice florentină. Alături de aceste elevate mistere ale iubirii găsim însă o sumedenie de discursuri academice și chiar de „frumoase dezbateri” de societate, cum le numește Castiglione, de „îndoieli” în care erau maeștri tratațiști precum Equicola, precum Calandra care în *Aura*, o carte astăzi pierdută, examinează „care este dificultatea mai mare: să te prefaci că iubești sau să iubești prefăcîndu-te că nu iubești”, și alte șaizeci și nouă de dezbateri asemănătoare. Aceasta la începutul secolului; la sfîrșitul său, ultima dată în 1588, academia ferrareză fixa prin programe tipărite o dispută asupra iubirii lui Dumnezeu pentru creaturi, ce este, cum se împarte; dacă Dumnezeu iubește mai mult pe înger decît pe om, pe un nevinovat decît pe un penitent, pe o fecioară decît pe o curtezană; cum poate în același timp să iubească și să urască.

La acest academism steril și abstract se ajunsese cu începutul, printr-o serie de desfășurări ce ar cere prea mult timp pentru a fi urmărite în detaliu. Asupra lor au influențat multe sugestii și diferite interese literare. Deja în *Asolani* lui Bembo, compuși între sfîrșitul secolului al XV-lea și începutul celui

de al XVI-lea și tipăriți la Veneția în 1505, iubirea este prezentată ca propulsorul și stimulatorul oricărui progres uman și al oricărei societăți civice. („Iubirea face ceca ce nu poate face nici bătaia învățătorului, nici amenințările tatălui, nici lingușirile sau răsplătirile, nici arta sau truda sau talentul sau meșteșugul...“). Iubirea, „precum soarele“, însuflețește, înobilează totul, ne „învață să vorbim, ne învață să tăcem, ne învață politețea“. Forță universală, însuflețește și îmblânzește universul („rîde pămîntul, rîde marea, rîde aerul, rîde cerul; orice parte, orice lucru este plin de lumini, de cîntece, de parfumuri, de dulceață, de mîngîiere“). Și Castiglione în finalul *Curteanului*: „tu dulce legătură a lumii, punct de mijloc între lucrurile celeste și pămîntene, cu blîndă modestie îndrepti virtuțile cerești să guverneze lucrurile inferioare și îndreptînd mințile muritorilor la principiul ei le unești cu ea“.

Giuseppe Betussi, după ce divagase în *Raverta* (1544) despre Dumnezeu *frumos care înfrumusețează* și după ce arătasese identitatea între Trinitatea divină și frumusețe, fiind Tatăl izvor al frumosului, Fiul de frumusețe și Spiritul frumosul întruchipat în frumusețe, discută în *Leonora* și despre frumusețe ca exteriorizare a armoniei intime. Tullia de Aragon discută despre *infinitatea iubirii* (1547) pentru a nu vorbi de Equicola, Doni, Franco, Varchi, Sansovino, Gottfredi, sau de Nifo și de Patrizi. Poeții colaborau cu filosofii, fără însă să iasă din hotarul discuțiilor tradiționale, ca atunci cînd Tasso, sfătuit de Antonio Montecatini, înclinat spre curioase sinteze peripatetico-platonice, s-a inspirat din *Tratatul asupra iubirii* al lui Flaminio Nobili, publicat la Lucca în 1567, unde acel repetitor fertil al motivelor cele mai banale ale producției moraliste a timpului — despre onoare, despre noblețe și așa mai departe — furniza încă o dată intens exploatarea sugestii ale lui Ficino.²⁰

Mai interesante sînt, în schimb, datorită conexiunii evidente cu discuțiile estetice din epoca Barocului și ulterior datorită observațiilor asemănătoare ale lui Vico, cercetările privind „motto-urile și desenele de dragoste care în mod obișnuit se numesc *imprese*“. În legătură cu acestea, în timp ce Giovio sau Domenichi se „amuzau“ descriind *invențiile* cu care se împodobeau cavalerii „pentru a da semnificație unei părți din gîndurile lor generoase“, Girolamo Ruscelli aborda

chiar problema valorii și semnificației lor expresive. Om de nu prea mare inteligență, dar de o mare cultură și cu interese foarte largi, Ruscelli, atît de mult ironizat de Tasso în *Minuturno*, a pus imediat în legătură problema *imprese*-lor cu aceea a limbajului în general, prezentînd semnul vizual ca un mod universal de comunicare mai adecvat *intenției* decît cuvîntul. Cuvîntul, într-adevăr, este determinat și deci-schimbător „acolo unde prin reprezentarea și arătarea formei lucrurilor... este firesc comun tuturor... Din care cauză este de crezut că în limba noastră verbul *a învăța* a luat naștere de la acest mod atît de firesc și atît de obișnuit cum este demonstrarea prin semne“ *.²¹

5. CONCILIEREA ÎNTRE PLATON ȘI ARISTOTEL

Acest val de inspirație platonicească ce traversează tot secolul al XVI-lea invadînd domeniul literelor și seducînd pe poeți nu mai puțin decît pe filosofi, era mult departe de orice intoleranță aristotelică. Aristotel din *Etica Nicomahică*, care celebra pură contemplație ca cea de pe urmă perfecțiune a omului, era în perfect acord cu contemplarea platonicească. Nu din întîmplare Simon Porzio, peripateticul napolitan, exclamă, în dialogul lui Tasso care-i poartă numele său, à propos de științele teoretice pure, că „țelul lor este foarte înalt și situat în contemplație și în cunoașterea adevărului; care dobîndită liniștește sufletul în propria sa fericire, ba chiar îl unește cu însuși Dumnezeu și, cum spun platonicii, îl întovărășește cu intelectele divine“. Calea averroizantului Nifo nu fusese diferită, sau a tomistului Crisostomo Javelli care punea „morală“ platonicească *mediam inter peripateticam et Christianam*; sau a ficinianului și platonicecului Felice Figliucci, traducător al lui *Phaidros* și ulterior comentator al *Eticii* lui Aristotel. Iar peripateticianul Antonio Montecatini, profesor în Franța, prieten al lui Patrizi, publicînd vastul său comentariu la *Politica*, declara imposibilă înțelegerea lui Aristotel fără Platon.²²

* Pentru clarificarea sensului traducerii se notează că: *insegnare* (it.) = a învăța; *segno* (it.) = semn (n. trad.).

Lăsînd însă la o parte galeria interminabilă de interpreți minori, este pe bună dreptate caracteristic cazul lui Francesco Piccolomini, vreme îndelungată profesor la Padova și a cărui „măreață ediție“ o celebrează și Tasso. Dar în acel „ocean al tuturor științelor reprezentat de scrierile sale“, adevărată enciclopedie a întregii științe filosofice, el se arată favorabil unei anume ortodoxii aristotelice, mergînd pînă la criticarea tentativei de conciliere făcută de Pico. Însă sub numele lui Pietro Duodo și sub acela al lui Stefano Tiepolo, au fost publicate la Veneția și Basel, între 1575 și 1590, „dispute asupra sufletului“ și „contemplații platonice“, toate animate de inspirații platonice și datorate în realitate aceluiasi Piccolomini, care, în *Accademicæ contemplationes (in quibus Plato explicatur et peripatetici refelluntur)**, va explica faptul că orice conciliere este imposibilă tocmai fiindcă Aristotel nu este decît punctul de plecare pentru a ajunge la seninele și desăvîrșitele lăcașuri platonice.²³

Peripatetismul, și acesta nu este singurul exemplu, răsturna aproape drumul parcurs de istorie și îi acorda lui Aristotel pămîntul, văzut ca punct de sprijin pentru înălțarea spre cerurile platonice în a căror viziune abstractă asupra lumii se împlinește chiar și idealul *Eticii Nicomahice*. Dimpotrivă, platonismul cel mai ortodox căuta, nuanțînd astfel, acordul secret al filosofiei, științei și religiei și elabora cu Verino al doilea „adevăratele concluzii ale lui Platon, conforme cu doctrina creștină și cu cea a lui Aristotel“, împlîntîndu-le în acordul triplu al lui Platon cu credința, al lui Aristotel cu Platon, al lui Hippocrates cu Platon.²⁴

Scrierea lui Verino apărea la Florența în 1589, însă deja în prima jumătate a secolului tema platonismului ca filosofie eternă își găsisese afirmarea cea mai deschisă în cele zece cărți *de perenni philosophia* ale lui Agostino Steuco da Gubbio, care, polemizînd cu vivacitate contra Reformei luterane și calvine, revenea la motivele esențiale ale platonismului ficinian.²⁵ Luther și Calvin accentuaseră cu putere separarea umanului de divin, intangibilitatea de neînțeles a lui Dumnezeu, mizeria și nimicnicia omului. Prostia umană și nebunia divină, filosofia și credința sînt inconciliabile; distanța între cer și pămînt rămîne de netrecut, în timp ce neputința decla-

* În care este explicat Platon și sînt respinși peripateticii.

rată a omului în fața divinului pare să fie confirmată de viziunea deprimantă a unei umanități care nu este nimic în acțiune și în gândire și care poate să fie ceva doar înflăcărată de credință, datorită grației Domnului. Soluția platonice, angajată să redea încrederea omului arătându-i asemănarea sa cu Dumnezeu și indicându-i în iubire dăruirea nouă a lui Dumnezeu prin care devine posibilă dăruirea noastră lui; totul *eros*, gata să se transforme în *charitas*: iată elementele care îi apar lui Steuco drept singură cale de salvare pentru o nouă apologetică, numai să se poată stabili mai profund legătura între tradiția sacerdotală și tradiția filosofică, între iubirea de Dumnezeu și gândirea iluminată.²⁶ Iată astfel ideea unei lumini eterne, vie în sufletele oamenilor, pe deplin clară și dezvăluită în Adam cel dinaintea păcatului, devenită apoi din cauza păcatului aproape opacă și apoi transmisă cu o precizie tot mai mare și primită cu o conștiință tot mai profundă. Conceptul despre o știință primitivă desăvârșită, elaborat deja pe larg de Roger Bacon, se întrepătrunde cu acela al unei dezvăluiri progresive a adevărului, confirmat în Adam cel de după păcat, în timp ce raportul schimbător al tenebrei ignoranței și ale luminii cunoașterii este pus în corespundență cu ritmul moral și religios al păcatului și mântuirii.

În Steuco este, desigur, absent orice concept de progres, însă este prezentă exigența unei continuități bazate pe unitatea originară a gândirii umane cu obiectul său. Adam se afla în posesia întregii cunoașteri, el cel care asistase la Creație și văzuse pe Dumnezeu creînd și îl simțise în timp ce el însuși, omul, era făcut, din care cauză cunoașterea inițială a fost conștiință prezentă a facerii absolute („*dum nascerentur, a Deo se creari cernerent*”^{*}). Steuco este, în legătură cu aceasta, clar: revelația originară a fost conștiința imediată a nașterii universale, nu o trudnică ipotetizare. Dispersarea a fost dispersare materială — în diferite regiuni ale lumii — și spirituală — în multiplicitatea limbilor. Păcatul se concretizează într-o înstrăinare. Și, viceversa, adevărul s-a aflat mult mai îndelung printre aceia ce s-au depărtat mai puțin de leagănul umanității — *dico Chaldaeos, Armenios, Babylonios, Assyrios, Aegyptios, Phoenices* — chiar dacă

* În timp ce se nașteau, vedeau oă sînt creați de Dumnezeu.

în întunecarea conștiințelor acea știință a devenit *fabulosa et scrypis et latebris absconsa*.^{*} Revenim astfel la tema ficțiană a teologiei primitive implicată în poezie. Dar o exegeză rafinată a producției poetice a umanității ne dezvăluie, ca să ne exprimăm în felul lui Vico, un limbaj esențial uniform al genului uman, expresie a unei unități esențiale de credințe („*idem semper omnes gentes credidisse quod nunc credunt retinentque omnes*”).

Tomismul insistase asupra unității adevărului; pentru Steuco unitatea adevărului se probează și se manifestă prin unitatea eternei filosofii. „Toți oamenii, printr-un consens firesc („*naturali consensu, natura duce ac magistra rapidoque veritatis aestu*”)**”, din impulsul (*instinctu*) acelei rațiuni care îi separă de animale, au fost mereu de acord în a admite că nimic nu este mai presus decât religia...; toată filosofia, aproape prin impulsul aceleiași rațiuni, a declarat că adevăratul bine este acela promis de această credință... Platon, Aristotel și alții au văzut atât de clar acest țel încât pare aproape o minune că au ajuns prin rațiune la ceea ce mai târziu a revelat trimisul ceresc”.

Această idee a acordului sau sintoniei dintre filosofi, aproape concentrată în sinteza Platon-Aristotel, trebuia să se prelungească, la fel ca alte teme, în pedestrele manifestări academice pe cât de zgomotoase pe atât de neconcludente, precum cele cinci mii o sută nouăzeci și șapte de teze ale lui Jacopo Mazzoni da Cesena, publicate în 1557 la Bologna.²⁷ Mazzoni, care trebuia să se ocupe ulterior de probleme literare și să renege parțial entuziasmele tinerești, ne poartă de acum spre vremea lui Galileo cu care a fost în raporturi cordiale. Nu valorează mai mult nici platonismul sicilienilor Pietro Calanna și Giovanni Antonio Viperano, sau al ferrarezului Tomaso Gianini, sau al lui Paolo Beni angajat în același timp să comenteze *Poetica*, să discute despre prioritatea lui Tasso asupra lui Homer și să comenteze dialogul *Timaios*. Antica problemă a acordului între filosofi se pierdea de acum în compilații istorice și în repertorii erudite, în timp ce plato-

* Înoărcată de legende și ascunsă în... și viziuni.

** Printr-un asentiment natural, natura fiind călăuză și învățătoare, prin focul rapid al adevărului.

nismul, după ce alimentase conversațiile de curte se epuiza într-o vagă atmosferă de evaziune din lume sau, în cel mai bun caz, devenea subiect pentru dizertații savante.

6. SCEPTICISMUL LUI GIAN FRANCESCO PICO

Intuise criza finală a tentativei de conciliere a filosofilor, încă de la începutul secolului al XVI-lea, o figură deloc comună de gînditor: nepotul lui Giovanni Pico della Mirandolla, savonarolianul Gian Francesco. Personalitate tragică, mișcîndu-se între rugul profetului florentin și luptele de familie în care și-a pierdut viața, Gian Francesco se adresează scepticismului lui Sextus Empiricus în scopul găsirii de argumente pentru a distruge filosofia în folosul religiei.

Dacă împreună cu unchiul său îi combate pe falșii profeți și scrie împotriva magilor, necromanților, astrologilor, geomanților, chiromanților și așa mai departe, el crede cu tărie în cunoașterea profetică — lumină divină care pîlpîie în sufletul omenesc al cărui intelect zadarnic se zbate în tenebrele viclene ale discursului, „fiindcă înțelegerea noastră care este ultimul dintre spirite, trece din posibilitate în act; și în raționament și în procesele discursive se înșeală mult și este împiedicată și aproape reținută de accidente care acoperă substanțele și de necunoscutele diferențe între lucruri“. Lumina care strălucește în tenebre țîșnește pe neașteptate ca un dar gratuit și nu are nici o continuitate, însă cum apare și dispare (*vicissimque pro accessu et recessu*)*. Prin întîlnirea și acordul miraculos și perfect al fanteziei cu intelectul, omul poate ajunge să întrevadă viitorul.

Tocmai în aceste afirmații din *De rerum praenotione* este implicată acea critică a cunoașterii filosofice care constituie osatura reflecției la Gian Francesco²⁸. Cunoașterea umană este intuiție, fie legată de simț, fie de formele sublimе de profeție, cînd inteligibilul se unește cu sensibilul într-o miraculoasă armonie. Dar aceasta este dar, este grație, este o îngăduință divină, cînd ceea ce este dincolo de uman se exprimă în forme accesibile omului.

* Alternativ pentru venire și plecare.

Filosofia, ca proces rațional, este discurs, este pretenția de a ajunge la adevăr cu forța rațiunii naturale. Dacă filosofia ar putea să-și îndeplinească sarcina încredințată ar epuiza o mare parte a religiei. Dacă ar fi adevărată teoria unei *piā philosophia*, adică a unui acord de substanță între filosofii clasici și creștinism, s-ar nuanța semnificația mai adevărată a creștinismului și totodată valoarea sa mai adâncă. Apologetica platonice și apologetica aristotelică sau plotiniană, sau pitagoreică zădărnicesc însăși mîntuirea, stabilind o continuitate acolo unde este o prăpastie. Filosofii nu cad de acord; rațiunea nu este suficientă sieși. Pe țesătura de minciuni a raționamentului, pe contradicțiile intelectului, pe insuficiența radicală a cercetării omenești, se înalță suficiența suprarățională a revelației. Giovanni Pico în acordul filosofilor găsea mărturia Adevărului: „*mihi autem — scrie — venit in mentem, consentaneum magis esse et utile magis, incerta reddere philosophica dogmata*“.*

Acea antichitate clasică, exaltată de mulți ca un exemplu de perfecțiune, ne este prezentată de Gian Francesco Pico drept cea mai nebunească dintre contradicții. Și pe această criză a rațiunii, pe această umanitate falimentară în tentativele sale absurde se înalță solid cuvîntul lui Christos. Însă *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis disciplinae Christianae*** nu este doar o critică a cunoașterii umane, demnă de a fi apropiată, cum s-a și făcut, de Montaigne. Ea este asemenea pascaliei distrugerii a acelei întregi lumi de valori umane, a acelui *regnum hominis* exaltat de către Renaștere. Cu filosofia se ruinează literele, artele, gramatica, retorica, matematica.

Omul în sine este nimic, este greșală și vinovăție. Doar religia, ca abandonare totală de sine Domnului, *sine lite, sine dissensione, sine vago et anxio discursu****, doar o cre-

* Cred că este mai convenabil și mai util să suprimi dogmele filozofice echivoce.

** Analiza deșertăciunii științelor omenești și a adevărului învățturii lui Cristos.

*** Fără ceartă, fără dezbinare, fără discuții rătăcitoare și neliniștite.

dință completă, căreia îi corespunde un har divin, poate să dea omului Adevărul și pacea.

Conștient de pericolul spre care se îndreaptă umanismul, de zădărniciere a ceea ce este mai profund în om, Gian Francesco, inspirator al intransigenței antifilosofice a Conciliului de la Laterano din 1517, nu ezita, în polemica cu Bembo asupra imitației, să refuze valoarea literară a formei umaniste.

V. ARISTOTELISMUL ȘI PROBLEMA SUFLETULUI

1. PIETRO POMPONAZZI

O reînnoire profundă, pe un alt plan și într-o atmosferă diferită, avea loc și în cultura mai-rigid inspirată de premisele aristotelice, fie că acestea erau averroise, alexandrine, tomiste sau scotiste. Este, neîndoielnic, destul de greu să se opereze o distincție între diferite curente, și influențele lui Themistius sau Simplicius alături de cele mai cunoscute și evidente deja amintite, în timp ce sugestii platonice se insinuează astfel încât fac să devină pe deplin fictivă tradiționala antiteză între Florența umanistă și platonizantă și Padova aristotelică și averroistă. Este de netăgăduit, cu toate acestea, că și întâlnirile, când sînt, se nasc prin încrucișare de căi diverse, prin convergențele din diferite părți de teme depărtate la origine. Ceea ce nu este greu de observat cînd atenția se îndreaptă și ea către acel motiv caracteristic al centralității omenеști care pare să se lege aparent de ficiniana *Theologia platonica* și de *De immortalitate animae* a lui Pomponazzi.

Pietro Pomponazzi, cel mai însemnat dintre aristotelicii secolului al XVI-lea, succesor al lui Vernia (acel *Nicoletus philosophus celeberrimus*, într-adevăr pe atît de steril în creație pe cît de celebru), fusese chemat încă de foarte tînr, în 1488, să țină la Padova un curs paralel celui al lui Alessandro Achillini căruia i-a fost urmaș mai tîrziu la catedra bologneză. Achillini, care după Giovio fusese maestrul său, nu a fost, desigur, un gînditor de mică importanță, chiar dacă a fost mai puțin strălucitor și mai puțin profund decît Pomponazzi. Averroist fiind, recursese pe față la cea mai caracteristică formulă a „dublului adevăr” atunci cînd declarase, cu privire la intelect, că optează „între două opinii false (în raport cu religia), pentru cea mai probabilă și anume aceea averroistă”. În scrierile sale îl vedem preocupat să trateze subiectele curente, fizice, medicale, logice, cu un interes preponderent pentru ceea ce constituia temă obligatorie în școlile universitare: sufletul. Că intelectul uman ar fi fost formă a corpului, i se părea reducere peri-

culoasă a spiritului la corporal și în separare vedea mîntuirea sigură a autonomiei gîndirii. Pe de altă parte, omul, nod viu al corporalului specific și al universalului inteligibil îi apărea „punct final al lumii materiale, pentru că în el se unesc lucruri materiale și imateriale, unde se dezvăluie chipul în care este legătură între (lucrurile) inferioare și cele superioare”. Ceea ce era aceeași concluzie la care, tot pe teren aristotelic, ajunsese un alt maestru al lui Pomponazzi, Pietro Trapolino, care în nelipsitul comentariu despre suflet după Aristotel și Averroes, reafirmă *poziția de mijloc* a intelectului, formă *separată* și totuși însuflețitoare a materiei.¹

În această atmosferă, deci, s-a născut investigația lui Pomponazzi care a ajuns la ideea poziției centrale a omului pe căi mult diferite de cele ficiniene și pichiane. La Padova, de fapt, tentativele cel mai fățiș umaniste în sens literar nu au găsit terenul potrivit și au degenerat cu ușurință într-o aridă cercetare gramaticală. Vernia îl lăuda pe Barbaro pentru versiunile din Themistius și, poate, pentru anume interese ale sale în domeniul logicii; dar nici Barbaro, nici, mai apoi, elegantul și eruditul Niccolò Leonico Tomeo, prieten și protejat al lui Bembo, nu s-au afirmat dincolo de un cerc restrîns de literați *puri*². Mențineau, dimpotrivă, rigoarea discuțiilor despre logica formală și despre fizică ale occamiștilor, discuții care au reușit să-l seducă în tinerețea sa și pe Pomponazzi. Și erau vii discuțiile scotiștilor, printre care apărea în evidență Trombetta, polemist eficace; nu lipseau nici tomiștii care la un moment dat au crezut că-l pot socoti de-al lor și pe Pomponazzi. Dominicanul Crisostomo Javelli da Casale, după publicarea lucrării *De imortalitate* va deplînge atitudinea lui Pomponazzi ca pe o trădare („cei foarte mulți devotați ție... se miră că i-ai întors spatele lui Toma, călăuză viguroasă a ta și a mea...”). În realitate Peretto nu l-a repetat nici pe sfîntul Toma, nici pe Averroes — și drept critic al lui Averroes este pomenit de Contrini —, așa precum un alt elev al său transcria în însemnările sale glumele făcute la curs pe socoteala „isti fratres trufaldini, dominichini, franceschini, vel diabolini”. Filosofia nu era pentru el dogmă, ci căutare severă pe care o compara cu plăcere cu vulturul ce roade ficatul lui Promoteu înlănțuit. Și filosofarea el o reprezenta ca pe o permanentă dezbatere

despre noi înșine, ca pe o permanentă luptă și cădere în erezie (*oportet enim in philosophia haereticum esse qui veritatem invenire cupit**). Tocmai de aceea el îi lua în rîs pe glosatori, pe acci ce repetă, pe aceia pe care Galileo îi va numi *trîmbițașii* opiniilor altora.

Nu întîmplător Speroni îl înfățișează ca pe un critic înverșunat al celor care, în zilele sale, „încercîndu-se doar în cunoașterea limbii“, au îndrăznit „să se apropie“ de cărțile lui Aristotel, „expunîndu-le în public pe acestea ca pe celelalte cărți ale umanității“.

Pomponazzi începuse, la fel ca Achillini, cu tratarea problemelor de fizică și de logică, reluînd dezbaterea propusă inițial de occamiștii englezi și dezbătută apoi la Paris și în Italia de Gaetano di Thiene și de Marliano, de raporturile între variațiile cantitative și calitative (*de intensione et remissione formarum*). Însă opera care l-a mobilizat cel mai mult, dat fiind discuțiile aprinse în jurul problemei, s-a publicat în 1516 la Bologna ca tentativă de a rezolva pe un plan pur rațional problema nemuririi. Omul, natura sa dublă, centralitatea sa, fuseseră marile teme ale secolului al XV-lea; chiar și Ficino dedicase problemei nemuririi sufletului capodopera sa. Pomponazzi vede chestiunea cu o rigoare extremă, punînd-o în legătură cu o concepție clară a sa asupra ordinii naturale. „Natura — observă el undeva — înaintează treptat; vegetalele au deja ceva suflet; urmează animalele înzestrate cu pipăit, gust și imaginație nedefinită; vin apoi animalele atît de perfecte încît par înzestrate cu inteligență, care construiesc case și se organizează în societăți civice, precum albinele, astfel încît un mare număr de oameni par inferiori animalelor datorită inteligenței.“ Tocmai continuitatea aduce cu sine conceptul de poziție de mijloc, de inele înlanțuite și sintetizate. „Printre plante și viețuitoare există animale de mijloc, precum bureții marini, nemișcați precum plantele, dar simțitori precum animalele. Printre ele se află maimuța despre care nu știm dacă este sau nu suflet. Se află sufletul intelectual mijlociu între t

Dar aici nu-i putea scăpa lui Pomponazzi al acestei poziții de mijloc situată de

* Căci se cuvine ca în filozofie să fie eretic adevărul.

diverse ale naturii, ci la hotarul între natură și supranatură, între necesitate și libertate. Toată strădania sa este îndreptată tocmai înspre înțelegerea a ceea ce poate să însemne participarea sufletului la lumea supranaturală. Pentru că el este adversar îndrăzneț mai ales al separării platonice și, deci, în fond averroiste, chiar dacă păstra întreaga lipsă de prejudecată critică a averroismului. Prea multe sînt legăturile între simțire și înțelegere și nici nu se poate explica înțelegerea fără o referire constantă la simțire. „Iar dacă esența cu care simt ar fi diferită de aceea cu care înțeleg, în ce fel eu, acel ce simte, aș putea să fiu chiar acela ce înțelege? Este ridicol să presupui că este vorba despre doi oameni uniți împreună, ale căror cunoașteri sînt corespondente.” Nu numai separarea netă, ci și o oarecare corespondență ocazională este astfel respinsă cu indignare.

Era firesc ca împotriva averroiştilor și a platonicienilor Pomponazzi să se apropie astfel de Toma d'Acquino care subliniasă întrepătrunderea în om a formei și a materiei. Influența lui Alexandru din Afrodisia, atît de insistent în a propune identitatea luminii minții cu Dumnezeu, este mult mai puțin frapantă față de cît s-a susținut adesea, în timp ce contemporanii și în special adversarii experimentați precum Javelli s-au complăcut în a pune pe același plan cu Pomponazzi și pe marele tomist Tommaso da Vio. Ba chiar, după Javelli, nu se poate face nici o deosebire, în problema sufletului, între cei doi³.

În realitate Pomponazzi îl critică pe Toma d'Acquino pentru a fi ajuns de la premisele sale la un suflet „cu adevărat și absolut nemuritor”, întrucît nemurirea umană este doar „nepotrivită”, așa cum intelectul este doar parțial desprins de corp, întrucît la o adică se referă la independența relativă a funcțiunii sale. Cînd Pomponazzi vorbește de un *parfum* de nemurire (*odorat*), vrea tocmai să indice în om o neliniște, o direcție ideală, nu un caracter, posedat care ar fi în sine absurd și contradictoriu. În ascensiunea întregii naturi, omul este culmea; însă acolo unde Pico făcea din om limita în fața căreia lumea naturală se înclina ca la ceva superior (*sisti pedem, receptui canit*)* Pomponazzi îl situează pe om între limitele naturale, chiar

* S-a oprit și a sunat retragerea.

dacă acesta le depășește. Dar nu mereu, întrucât uneori citim observații destul de amare: „dacă vei examina regiunile locuite, vei constata că toți oamenii sînt mai mult fiare decît oameni și foarte rari sînt cei care par raționali. Și chiar și aceia raționali nu se pot numi așa la propriu, ci doar prin comparare cu alții în cel mai înalt grad bestiali, așa precum femeile nu sînt niciodată înțelepte cu adevărat, ci doar în raport cu altele deosebit de proaste.”

O separare totală ca aceea admisă de platonicieni și o nemurire care să conceapă viața autonomă a sufletului este, deci, imposibilă. Tocmai deoarece poziție de mijloc, orizont, sufletul nu poate fi desprins de acea realitate căreia îi este hotar fără a fi denaturată și falsificată, devenită de neînțeles în acțiunile sale ce au mereu nevoie de un dat sensibil.

Nici refuzul nemuririi, sau cel puțin al certitudinii raționale, nu poate să clatine moralitatea. Virtutea și fericirea intim legate, ba chiar aspecte diverse ale aceleiași realități, constituie aceeași armonie interioară. Viciul ce o sfarmă, dacă îl abrutizează pe om, îi răpește totodată orice bucurie („cine deci, deși nemuritor, va prefera viciul devenind astfel animal, ba chiar mai rău decît animalul?“)

Cu toate acestea scrierea lui Pomponazzi sfîrșește în chip ambiguu, despre o problemă *neutră* repetînd, în ceea ce privește nemurirea, cu aproximație spusele sfîntului Toma despre eternitatea lumii: „cei ce urmează căile credinței rămîn hotărîți și statornici“. În *De nutritione*, cea mai radicală scriere, dintre cele editate, a lui Pomponazzi, în care cineva, exagerînd, a găsit un clar materialism, citim această afirmație: „eu cred, adevărată, așa cum spune Aristotel, divizibilitatea, nu doar a sufletelor plantelor și insectelor, ci în general a tot ce este expresia unei materii inferioare. Și aceasta deși după acel Adevăr [revelat], necunoscut de Aristotel, sufletul uman trebuie să se considere absolut indivizibil. Ceea ce, totuși, mi se pare că trebuie să se ia în considerare doar pentru religia și nu pentru rațiunea naturală... Biserica, dimpotrivă, nu se bazează pe prostiile filosofilor, nici pe rațiunea umană care este toată învăluită în cețuri, ci pe spiritul sfînt, pe evidența unor miracole indiscutabile; ori, nici motivațiile, nici părerile și nici cuvintele lui Aristotel nu trebuie să ne facă să abandonăm această

sfântă convingere." Pomponazzi era aici sincer sau ironic? Sau dorea doar să accentueze posibilitatea paradoxală de a face apel, dincolo de limitarea terestră, la un act de credință?

2. POLEMICA ASUPRA NEMURIRII

Ne-am lungi prea mult urmărind în toate aspectele sale ampla discuție provocată de cărticica lui Pomponazzi, arsă în public la Veneția, defăimată din amvoane, maltratată de la catedre. Scriu împotriva ei și asprul Ambrogio Fian-dino și Bartolomeo di Spina și Crisostomo Javelli și Fornari, dar, mai ales, Gaspare Contarini și Agostino Nifo da Sessa⁴ căruia Pomponazzi îi va răspunde cu *Apologia* și cu *Defensorium*. Obiecțiile fundamentale vizau toate posibilitatea, negată de Pomponazzi, a existenței substanțelor separate. Intellectul care este cunoașterea principiilor pure inițiale, a formelor desprinse de orice materie, arată cu această activitate a sa falsitatea tezei după care este imposibilă o gândire independentă de fantasma sensibilă. Pe lângă aceasta, în calitate de pură capacitate capabilă să înțeleagă tot, intelectul respinge astfel orice legătură cu extinderea, orice divizibilitate. Nă din întâmplare Contarini se raportează la faimosul argument al lui Avicenna despre „omul zburător”, drag și lui Ficino, menit să demonstreze pura spiritualitate a sufletului. În timp ce Nifo făcea apel la inteligențele celeste, admise de Pomponazzi, tocmai ca factori extrinseci (ajutători), în sens tipic platonice.

Că Nifo ar fi fost un palavragiu greoi la minte este teză veche, dacă deja lui Varchi i se părea „că nu doar aici, ci în multe alte locuri, fără nici o judecată sau precauție, a spus nu numai tot ceea ce îi trecea prin minte, ci și ce îi venea în gură; ceea ce din întâmplare putea să se producă nu atât datorită naturii sale cât datorită reputației foarte mari și autorității de necrezut”. Reputație și autoritate datorate apoi unei nemărginite erudiții și unei producții ce nu lasă neîncercat nici un domeniu, chiar dacă, prea adesea, rezultatele au rămas destul de mediocre. În dezbaterea asupra sufletului el fusese elevul lui Vernia, resimțise puternic influențe averroiste, pentru a sfârși într-o anume separare

platonice. Însă rolul său istoric nu s-a manifestat în anumite doctrine care ar fi imposibil să fie precizate, ci în cultura sa, în faptul de a fi legat în mod ideal școlile din Padova și Bologna cu cele din Florența și Pisa și apoi cu cele din Napoli și Salerno, numele său răsunând, mai mult decât în disputele filosofilor, în paginile unor literați precum Galeazzo Florimonte, bunul Galateo, sau precum Torquato Tasso care i-a dedicat două dialoguri despre plăcere descriind pe viu spiritul frivol al acelui popularizator, ca să nu spunem, în chip platonice, vânzător cu amănuntul de filosofie. „Eu care sînt filosof ca Socrate — îl face să spună Tasso — nu am suportat pingeale la picioare, ci mai degrabă m-am obișnuit, asemenea lui Scipio, cu ele la papuci și la sandalele școlilor grecești.” Averroismul a fost pentru el mai mult afirmare de lipsă de prejudecată decât poziție fermă și serioasă; ce-i drept a fost mereu gata să-l dilueze într-un platonism de manieră, perfect adaptabil la reuniunile mondene de care le prefera închistării academiilor.

Cu totul alt temperament, chiar dacă angajat în aceleași probleme, a avut Simone Porzio care a predat la Pisa și Napoli și a fost amicul bizarului și doctului Giovan Battista Gelli, scriitor, filosof și cizmar care reunea sugestiile ermetice de tradiție ficiniană cu rigoarea schematică a celui mai pur peripatetism⁵. Porzio a fost cu adevărat și în mod riguros străin de orice separare a sufletului și din această cauză i-a combătut pe averroști și simplicieni, iar lui Alexandru din Afrodisia i-a reproșat identificarea cu Dumnezeu a luminii intelectuale. Mintea, cu toată noblețea acțiunilor sale, este *opus naturae*. Aristotelismul, înțeles corect, nu semnifică altceva decât această rigidă fidelitate față de natură, această închidere a omului în limitele terestre. De aici contrastul cu acel Jacopo Antonio Marta, discipol al lui Nifo care, polemizînd cu Porzio și mai tîrziu cu Telesius, voia încă să găsească un sprijin pentru religie în Aristotel.

În realitate este imposibilă o clasificare rigidă, totuși deseori încercată zadarnic, a unor curente precise în ce privește problema sufletului. Nu pot fi izolați urmașii lui Themistius, ai lui Simplicius sau ai lui Averroes, cei ai lui Alexandru, cei ai lui Avicenna, tomiștii și așa mai departe chiar dacă rînd pe rînd auzim vorbindu-se de simpliciiani sau de averroști, de tomiști sau de alexandriști. L-am

văzut pe Pomponazzi apărându-le unora drept urmaș ortodox al lui Alexandru din Afrodisia și al lui Javelli, dominican și platonizant, în poziția identică cu cel mai mare tomist din secolul al XVI-lea, De Vio. Diferitele denumiri în realitate sînt doar steaguri de lățărie și au o semnificație pur polemică. Astfel un Giulio Castellani — care se mărturisește admirator și urmaș al lui Porzio, declarînd totodată că acceptă comentariul lui Alexandru din Afrodisia și poziția lui Pomponazzi, care însă îi iubește pe Ficino și Platon și în aceeași clipă îl imită pe peripateticul ortodox Vincenzo Maggi — vrea în esență mai ales să revendice ca ținînd de filosofie o precisă cercetare psihologică înfățișînd evoluția de la sensibil a activității gîndirii, fără preocupări religioase. Și într-adevăr critica sa declarată merge împotriva simplicienilor de la Padova și a averroîștilor, fiindcă se p a r ă, adică despart, la modul platonice o lume spirituală de natură. Iar condamnarea sa nu cruță o rudă a sa, Pier Niccolò Castellani care, traducînd plotiniana *Theologia Aristotelis*, furnizase într-un fel noi argumente pentru teza s e p a r ă r i i ⁶.

Pe de altă parte, dacă urmașilor lui Alexandru averroîștii li se păreau prea dispuși la transcendență prin extinderea separării la intelectul posibil și deci pentru un anume platonism, averroîștii se situau, la rîndul lor, față de tomîști, drept campioni ai unei gîndiri libere și critice. Varchi, care avea nu puțină afecțiune pentru Averroes, discutînd despre suflet afirma: „Materia de față, pe lîngă că este nesigură și anevoioasă prin natura sa, a fost tratată de atîția atît de neclar încît nici cei ce au zăbovit ani îndelungi în studii nu îndrăznesc să se exprime cu siguranță: dimpotrivă aceasta este lucrul despre care cu cît știi mai mult, cu atît mai puțin cutezi să vorbești“.

3. JACOPO ZABARELLA

În realitate problema sufletului se complica în multiple aspecte. Născută ca o dezbatere asupra nemuririi, dacă aceasta putea fi demonstrată pe cale rațională, se dezvolta impunînd rezolvarea de probleme gnoșcologice și psiholo-

gice. Dar nu merită să căutăm multiplele filoane la numeroșii profesori care au tipărit sau au lăsat în manuscris cursurile lor, de la Zimara, averroist riguros, la Bacilieri sau la mirandolanul Bernardi, la simplicianul Pasero zis Genova, la *marele* Pendasio, la Burana, la Vimercati și la Montecatini, la Vito Piza sau la Piccolomini, la Cremonini sau la Liceti, pentru a nu vorbi de cei și mai puțin cunoscuți. Mai util este să reparamur cu Jacopo Zabarella, etapele principale ale disputei examinată și ilustrată de el în chip magistral.⁷ Antiteza fundamentală Platon-Aristotel s-a repetat, după el, în antiteza dintre Alexandru și Averroes. Pentru averroism dealtfel sufletul este formă *ajutătoare* și adică o realitate împlinită în sine și pentru sine, act în act („formă *ajutătoare* este numită aceea care aflându-se în apropierea obiectului pentru a-l orienta, nu numai că este separabilă, ci este separată și distinctă de materie, căreia nu -i dă ființă, precum timonierul care fiind pe navă este separat de navă deoarece este străin de esența navei“). Urmașii lui Alexandru socotesc dimpotrivă sufletul drept formă neschimbătoare care la navă este natura însăși a navei, iar la om specia viețuind în individul concret. În fine, după Zabarella, polemicile în jurul aristotelismului privind sufletul repetă dificultățile platonismului, în timp ce se confruntă aristotelici genuini și platonici camuflați în aristotelici.

Același echivoc insidios renaște în problema intelectului când *separarea* platonică iese iarăși la iveală pentru a desprinde fie acesta fie acel intelect, sfîșiiind sufletul și reafirmînd însăși separarea. Situînd, alături de averroști, intelectul posibil separat, în raportul cîrmaciului față de navă, vom situa totodată actul înțelegerii ca *transiens*, sau accidental față de om, nu ca *immanens* sau esențial. Averroîștii vorbesc, este adevărat, de o conexiune *obiectivă* a intelectului omului, pentru că nu poate fi înțeles decît prin mijlocirea *sensibilității*; dar, insistă Zabarella, în acest caz este ca și cum ai spune că deoarece cîrmaciul vede nava, nava însăși, pe lîngă că este văzută, este și văzătoare. Nu mai contează, în spiritul *separării*, considerația că intelectul gîndește universaliiile care sînt despărțite cu totul de orice materie. Despărțite, vrea să spună, în acest caz, abstrase și abstragerea înseamnă o separare *secundum operationem*

nu *secundum esse**, Aceasta mai înseamnă că în om există o activitate distinctă, dar nu desprinsă, de modificările organice. Așa cum se poate spune că sufletul este cîrmaci, nu în sensul că este desprins de corp, ci în sensul că domină organele, le modifică și le îndrumă, este unitate imanentă organismului și care face din organism tocmai un organism. Separarea de care vorbea Aristotel nu este, deci, o detașare absolută înțeleasă în chip platonice, ci este indicarea unui raport. Procesul cunoașterii, în fine, este proces autonom în care se evoluează, fără intervenții exterioare, de la senzație la intelect.

Claritatea lui Zabarella, mentalitatea logică lucidă, o vom căuta zadarnic la succesorii săi și nu doar la Piccolomini, mereu nehotărît între aristotelismul practicat și platonismul iubit în taină, ci și la celebrul Cesare Cremonini da Cento, elev al lui Pendasio, prieten al lui Tasso și al lui Patrizi, coleg al lui Galileo, om fără îndoială demn de stimă pentru mîndria cu care a apărut, împotriva uneltirilor, amenințărilor și criticilor, credința sa în cercetarea rațională. Inchizitorului știa să îi răspundă: „cît despre schimbarea felului meu de a mă exprima, nu știu cum aș putea promite să mă transform pe mine însumi. Unii au un fel, alții un altul. Nu pot și nici nu vreau să tratez din nou subiectele tratate de Aristotel, pentru că așa îl înțeleg”. Și el se deosebește de averroïștii care înțeleg sufletul ca formă a *j u t ă t o a r e*, dar rămîne apoi nesigur ca și Nifo la definirea sufletului-formă ce se folosește de corp ca de un instrument (*utens corpore pro instrumento ad varias operationes*). Nu valorează mai mult decît el nici Liceti, asupra slăbiciunii speculative a căruia a aruncat încă o dată o scînteiere de faimă doar raportul cu Galileo.

În esență lungă discuție asupra sufletului și asupra intelectului care ocupă o mare parte a aristotelismului italian, deplasa, dar nu schimba, tema trasată de platonici. Sufletul este culmea naturii; este însă lucru cuprins în lumea naturală și este deci muritor și legat de desfășurările fizice; sau toată acțiunea sa, pe planul cunoașterii și eticii, esența sa ambiguă, îl pun într-o poziție ireductibilă la planul natural pur și simplu? Problema ce se prezenta în termeni gnoseo-

* Conform cu practica nu cu existența.

logici și morali era în străfundul ei metafizică. Poziția nesigură a întregului aristotelism, străbătut și pîndit nu doar de platonismul immanent, ci de neoplatonismul arab și de interpretările creștine, era acum incapabilă să dezvolte în mod coerent acea direcție naturalistă de care părea mai legat.⁸

4. PROBLEMA RELIGIOASĂ ÎN ARISTOTELISM

Locul unde aristotelismul ne apare totuși mai fecund este în afara problemelor clasice în care se obișnuiește, dimpotrivă, să fie situat. Este, poate, în discuțiile de logică și de metodă, în morală și în politică. Aici, în adeziunea fidelă la realitatea sincer descrisă, aristotelicii sînt într-adevăr spirite subtile. Astfel Pomponazzi nu este, desigur, mai puțin mare în *De incantationibus* sau în *De fato*, opere de o îndrăzneală deloc obișnuită și de o profunzime de neegalat și totuși mult mai puțin celebre decît *De immortalitate*. În *De incantationibus* este propusă problema supranaturalului, a posibilității de intervenții de un ordin diferit pe planul natural. Într-un fragment chiar prea cunoscut din *Discursul asupra primelor zece cărți ale lui Titus Livius*, Machiavelli discută despre diferitele religii exclusiv în raport cu eficiența lor practică, politică. În contextul unei viziuni exclusiv terestră, apelul la cer este, și el, considerat un fenomen pur lumesc, interesant în aspectele sale sociale, de netăgăduit și foarte largi.

Spiritul lui Pomponazzi are, sub multe aspecte, afinități cu cel al lui Machiavelli. Ambii iau în considerație doar pămîntul și în om văd, desigur, un constructor miraculos, însă mereu și mai ales o creatură terestră, închisă în limita pămîntească, dincolo de care nu înlătură posibilitatea unei credințe absolut gratuite, complet desprinsă de rațiune, chiar dacă este cercetare rațională interesantă pentru fenomenele concrete prin care se repercutează în viața noastră lumească. Și fiindcă Machiavelli examinează acele repercusiuni pe plan politic, Pomponazzi le consideră dintr-un punct de vedere psihologic, logic și fizic: în ce fel, în fine, faptul religios se imprimă asupra naturii umane și o transformă; ce valoare au afirmațiile despre influențele miraculoase ale cauzelor supranaturale? Răspunsul din *De incantationibus* este foarte clar: „putem salva orice experiență prin mijlocirea cauzelor natu-

rale nu există nici un motiv care să ne oblige să facem ca asemenea fenomene să depindă de demoni. Este deci inutil să-i introducem și este deci ridicol și sfidător să abandonăm evidența și rațiunea naturală pentru a căuta ceea ce nu este nici verosimil și nici rațional.”

Tot complexul de intervenții miraculoase poate fi plasat cu ușurință în contextul cauzelor naturale sau, mai bine zis, este miraculos nici mai mult nici mai puțin decât sînt miraculoase toate celelalte legături cauzale. Miracolele nu se explică așa cum nu se explică motivul pentru care corbul aduce nenorocire, cum nu se explică de ce o plantă vindecă o boală (*sicut ignoramus per quam naturam sciammonium purget bilem*)*. Aici Pomponazzi ne pune în fața uneia dintre răsturnările sale tipice: totul reîntră în ordinea experienței și a rațiunii totul se explică în afara explicației însăși. Și în acest cadru el lasă încă o dată deschisă calea pentru Dumnezeu. Aștrii și simbolurile religioase acționează în mod natural, așa cum natural acționează formulele magice și imaginile astrologice numai că „semnul Crucii are efect doar ca semn al aceluia Legislator respectat și de către alții”.

Un paradox asemănător găsim în *De fato*, text situat în centrul conflictului între contingentismul lui Alexandru din Afrodisia și universală necesitate stoică. Și aici Pomponazzi pare să încline mai întîi pentru poziția stoicismului („opinia stoică apare foarte probabilă”), pentru ca apoi să o refuze reacceptînd pentru înțelept, „divinitate terestră”, o deplină libertate. Deasupra bestiilor umane, dominate de legile naturii, se înalță puținii înțelepți care transformînd condamnarea într-o mîntuire se ridică deasupra naturii, desfăcîndu-i inevitabil învelișul.

Cînd Speroni, legat în atîtea chipuri de Peretto, va opune, în dialogul asupra retoricii, filosofului solitar, absorbit de contemplări metafizice, pe retorul „civic”, va face, fără să își dea seama, o distincție între o viziune scolastică tradițională a filosofiei ca metafizică sistematică și o reflecție activă, întemeiată pe viață și năzuind să modifice însăși viața. Și în acest sens se angaja, parțial inconștient, Pomponazzi însuși.

* După cum nu știm prin ce calități „sciammonium” drencează bila.

VI. LOGICA, POETICA ȘI RETORICA

I. PROBLEME LOGICE ȘI METODOLOGICE

Dacă mai ales de la catedrele universitare se aștepta un cuvînt privitor la dezbaterile psihologice, în jurul cărora păreau să se concentreze cele mai grave probleme metafizice și religioase, nu mai puțin aprinse erau discuțiile logice, în care se confruntau ortodocșii aristotelici și cei care, dimpotrivă, simțeau înaintînd, prin intermediul temelor retorice și gramaticale, necesitatea unei discipline a gîndirii mai aderentă la caracterul concret al gîndirii. Într-un loc din prima zi a *Celor mai de seamă sisteme*, Galilei îl pune pe Salviati să rostească o condamnare a logicii formale, ca „instrument” ce devine scop sieși. „Logica este orga cu care se filosofează”; dar „a cînta la orgă nu se învață de la cei ce știu să facă orga, ci de la cine știe să cînte; poezia se învață din lectura continuă a poezilor; pictura prin desen și pictură; a demonstra se învață din lectura cărților pline de demonstrații, care sînt doar de matematică și nu de logică”. În fine, discuția bazată pe scheme demonstrative abstracte, ce rămîn sterile și goale, nu folosește la nimic. Aceasta nu este doar condamnarea unei metode, ci a unei filosofii, „acea mută și zadarnică filosofie despre care se poate spune, ca și despre credință, că fără operă este moartă”. Și a înfăptui înseamnă, cu aceste cuvinte ale lui Stefano Guazzo, a avea o cunoaștere fertilă și capabilă să acționeze în „conviețuirea” socială.¹

În fine, logica trebuie să fie conștiința critică a unei gîndiri în acțiune. Acest lucru îl spusese cu mult înaintea lui Galilei Alessandro Piccolomini, care a scris despre logică mult și în repetate rînduri, susținînd mereu că „toate științele trebuie deprinse împreună, într-o anume amestecătură și legătură, astfel încît să aibă pe rînd nevoie una de alta”². Tocmai de aceea, „cu toate că, după părerea tuturor, una dintre acele științe este în frunte, totuși, după ce au fost deprinse acelea ce urmează după ea, aceasta va deveni mai perfectă, deși a fost însușită înainte”. Piccolomini va repeta pînă la sațietate că este zadarnic să te dispersezi „printre disputele

mărunte și inutile“ ale logicii occamiștilor, întrucât nu are nici o valoare discuția de dragul discuției. „De multe ori ni se face milă de aceia care se exercitau cu puțină vreme înaintea noastră în studiul literelor, dat fiind că... se depărtau mereu de adevăr la care este necesar să vină pe căi potrivite și drepte, nu strâmbe și lăaturalnice, acei care se încumetă să caute adevărul nu pentru a se îndoii de el și pentru a și-l disputa, ci pentru ca *prin îndoială să găsească adevărul*“. Ceea ce înscinna o subliniere a momentului inventiv față de cel demonstrativ și, în fond, o deprecieri a logicii mărginite, după cum însuși Piccolomini o spune în altă parte, la demonstrație, invenția și definiția fiind în sarcina altor științe. Examinînd într-un opuscul al său din 1547 valabilitatea matematicii, rezervase logicii propriu-zise cele două metode, analitică și care procedează de la simplu la compus, ca instrumente ale demonstrației, susținînd că doar *per accidens* invenția revine în sarcina logicii înseși. În timp ce, spre exemplu, Varchi, tratînd despre metodă și identificînd logica cu doctrina, va înțelege „sub acest nume atît Topica..., sau invenția, cît și judecata, adică Demonstrativa“, definind apoi în general logica drept „sau știință, sau artă, sau mai degrabă capacitate, care singură ne arată calea și ne conduce astfel către toate științele ca și către toate artele“³.

Oricum, în timp ce se generalizează reproșurile dezlănțuite pînă în timpurile lui Pomponazzi la adresa subtilităților terminologiștilor, atenția se îndrepta tot mai mult către invenție și se sublinia momentul analitic ca mijloc prețios pentru a ajunge la definiție. Este suficient, în legătură cu aceasta, să luăm *Trattato dell'instrumento e via inventrice degli antichi* a platonizantului Sebastiano Erizzo, pentru a găsi afirmat în mod solemn că „prin divizare noi regăsim ceea ce contează cel mai mult în lucruri, adică diferențele esențiale dintre ele, din care se compune definiția“. Nu numai atît, căci calea *analitică* cum spune el, este calea unică a invenției; nu din întâmplare se referă la Galilei și la științele naturale. „Așa încît nu trebuie să ne abatem de pe acest drum, anume că diviziunea este instrument și cale — ceea ce grecii numesc metodă — spre intuiție a lucrurilor. Nu se poate spune în nici un caz că astfel nu se dobîndește invenția.“

La Galenus și la experiență și la util și la o necesitate de reînnoire a vechilor scheme insuficiente apelează în opusculul

său *De methodo* și Giacomo Aconcio la care este demnă de remarcat, din nou, preferința acordată procesului analitic, considerat drept unic instrument inventiv eficace.⁴

2. ZABARELLA ȘI POLEMICILE PADOVANE

Lui Varchi, în *Lecțiile* deja amintite, i se părea, vorbind despre logică, zadarnică distincția între știință și artă. Nu la fel li se părea maeștrilor padovani printre care Zabarella va ajunge la concluzii cu adevărat interesante. Timp de peste o jumătate de secol profesorii din Padova se străduiseră, comentând pe Aristotel și Averroes, să determine procesele care conduc de la efecte la cauze și din nou de la cauze la efecte. Tomitano, distins gramatician și retor, insistase asupra faptului că știința naturii se mișcă de la efecte la cauze, în timp ce mișcarea de la universal la particular (silogistică) este caracteristică în sistematizarea unei cunoașteri deja dobândite. Regresul, care nu este decât inducție, constituie toată forța cercetării constructive (*inquisitio*). Ritmul analiză-sinteză îndrăgit de Galilei, se formulase deja cu multă claritate.

Zabarella era elev al lui Tomitano și ca logician a susținut în repetate rînduri polemici vii printre care trebuie să amintim, înainte de toate, aceea cu Francesco Piccolomini, despre a cărei poziție nesigură între Platon și Aristotel s-a vorbit deja. Zabarella făcea distincție între *m e t o d ă* și *o r d i n e*, indicînd prin metodă, căreia îi acorda cea mai mare importanță, momentul inventiv, trecerea de la cunoscutul dobîndit prin experiență la necunoscutul cauzei, în timp ce ordinea nu însemna pentru el decât un simplu proces secundar justificativ. Pentru Piccolomini, dimpotrivă, ordinea este fundamentală, ca oglindirea în noi a structurii dată de Dumnezeu lucrurilor și deci reproducă în gîndire (*constitutio quaedam divina ad unum primum caput et ducem relata*)*. Tratînd tocmai despre raportul între *o r d i n e* și *m e t o d ă*, Varchi amintește, cu un ton nu diferit, cum „în noi se află sămînța din toate artele și din toate științele și principiile provenite de la Natură, și cine învață pe alții sau își însu-

* O oarecare organizare divină, atribuită unei singure căpetenii și unui singur conducător.

șeste ceva, trebuie să o urmeze mereu". Cu alte cuvinte, nu numai logica este metafizică, ci toată trama obiectivă a realității este presupusă în minte.

Zabarella, dimpotrivă, nu numai că insistă asupra distincției ce am văzut-o subliniată și de către Alessandro Piccolomini dintre invenție și demonstrație, ci neagă faptul că logica este știință, că are, adică, drept obiect realitatea. Logica este o tehnică, o artă umană, care servește la construirea cunoașterii științifice. „Logica — spune el — privește noțiuni secundare, termeni care sînt invențiile noastre și pot să nu existe⁵. Nu sînt lucruri necesare, ci contingente și de aceea nu este știință pentru că știința privește doar lucrurile necesare". Oamenii au creat-o creînd intențiile secundare (concepte), dar ea are un loc similar gramaticii.

Tocmai asupra acestui punct Zabarella, sau mai bine zis elevul său Ascanio Persio, a avut o polemică vivace cu bătrînul logician Bernandino Petrella și cu elevul său Giulio Marziale (dacă acesta nu este un pseudonim al lui Petrella însuși). Petrella susține cu tenacitate că logica este știință și că are drept obiect nu termenii, ci conceptele pure; nu intenții secundare, ci noțiuni prime. Și este instructiv în cel mai înalt grad să notezi cum Petrella s-a aflat apoi în imposibilitatea de a trece de la lumea sa de concepte instituționalizate la realitatea fizică, în timp ce analize și sinteze se reduceau la un cerc vicios, între forme abstracte și goale. Pentru Zabarella, dimpotrivă, procesul logic este instrument care năzuiește, dincolo de termeni, la lucrurile semnificate, și își fixează atenția la acestea. Metoda năzuie să orienteze și să supravegheze procesele de gîndire, cercetările fizice și metafizice în investigația lor de la cunoscut la necunoscut. Nu mai este o mișcare de descompunere și recompunere de noțiuni abstracte, ci o trecere de la fapte către cauze și de la cauze către fapte. Nu este vorba despre un raționament geometric în care în subiect este conținut predicatul, ci de o urmărire de concepte în care logica clarifică modalitățile și șireteniile vînaătorii (*instrumentum est ipsa via devisiva vel compositiva, per quam docet... quomodo praedicata venari debeamus, et horum venatio est venatio ipsius definitionis ignotae*)*. Metoda

* Instrumentul este chiar calea de a împărți și a compune, prin care instruieste... cum trebuie să fie vîinate noțiunile și vînarea acestora este vînarea chiar a noțiunii necunoscute.

nu este decît tehnica vînătorii în necunoscut (*non disposit scientiae partes, sed a noto ducit nos in cognitionem ignoti*)*. Și această metodă vî n ă t o r e a s c ă sau inventivă, este ritmată în două momente: regres hotărîtor de la efect la cauză; proces compozitiv (de la simplu la compus) datorită căruia vedem cum din cauză se generează efectul (*producere et generare finem illum possumus*). Lucrul se regăsește în raportul său secret cu sine; este aprofundat și iluminat în sine însuși. „Inducția nu demonstrează ceva prin altceva; într-un anume fel ea revelă lucrul prin lucrul însuși. Și fiindcă lucrul este cunoscut mai bine ca particular decît ca universal, deoarece este sensibil ca particular și nu ca univerrsal, inducția este un proces care merge de la lucru la lucrul însuși; de la lucru în aspectul cel mai evident la lucru în aspectul cel mai obscur și ascuns. Astfel prin inducție nu se cunosc doar principiile lucrurilor, ci și principiile aceleiași cunoașteri științifice care se consideră de nedemonstrat.” Logica, ca mișcare intimă în care lucrul este conținut în referirea la sine, și în reflecție, nu putea fi surprinsă mai clar. Nici metoda galileană nu putea fi clarificată mai bine. În lecțiunea LXVI din *Dialectica* lui Cremonini, editată de elevul său Troilo Lancetta, adversarul lui Galileo definea: „*ordo compositivus incipit a principiis et progreditur per ipsa ad rerum cognitionem; ordo vero resolutivus incipit a fine, et ipsius habita praecognitione progreditur ad ea considerata per quae talis finis haberi possit*”.^{6**}

3. LOGICA ȘI RETORICA. MARIO NIZOLIO

Zabarella a fost, fără îndoială, filosof foarte pătrunzător: totuși, în ciuda ascuțimii minții sale el a moștenit de la cei antici cu mult mai mult decît un gramatician precum Mario Nizolio care în cele patru cărți *De veris principiis et vera ratione philosophandi*, concepute împotriva lui Maioragio,

* Nu ordonează părțile cunoașterii dar ne conduce de la cunoscut la cunoașterea necunoscutului.

** Ordinea legării (ideilor) începe de la principii și înaintează prin ea însăși la cunoașterea lucrurilor; iar ordinea separării (ideilor) începe de la sfîrșit și înaintează prin cunoașterea anticipată a acestora spre considerarea acelor (idei) prin care poate fi atins un astfel de final.

însă în realitate îndreptate spre distrugerea a ceea ce mai rămăsese din vechiul schematism logic aristotelizant, năzuia să schițeze procesele vii ale gândirii surprinsă în ritmul său în afara oricărei cristalizări de idei sau de universalii fictive. Tentativa sa, căci a fost doar o tentativă, demnă totuși de lauda și admirația unui Leibniz, vroia să prezinte pulsațiile minții în raporturile sale cu lucrurile și oamenii, surprinzând unitatea procesului care însuflețește astfel comunicarea lingvistică, ca toate structurile cognitive. De aceea, după Nizolio, trebuie să ne eliberăm înainte de toate de orice suprastructură fictivă — *universalia stulta et inepta** — și să regăsim puritatea noastră și a lucrurilor în virginitatea expresiei lingvistice, traducere spontană a raportului fundamental al omului cu lumea.⁷

Nu se cuvine a fi uitată declarația inițială a lui Nizolio asupra ridicolei inutilități a cercetărilor care nu se adresează moralei, politicii, economiei, într-un cuvânt „științelor lumești”. Nici nu se poate trece cu vederea atunci când se citește în primul său principiu privind actul filosofării că la temelie a tot ce există trebuie să stea cunoașterea limbilor greacă și latină, faptul că pentru el aceste limbi sînt expresia concretă și exemplară a direcției originare a spiritului uman. De aceea studiul gramatical și retoric, recomandat imediat după aceasta (*sine quibus omnis doctrina prorsus est indocta, et omnis eruditio inerudita***), nu este decît luarea de contact cu articularea efectivă a interiorității umane, cu ritmurile sale, cu procesele sale: logică „reală” și nicidecum „formală”. Și iată, imediat, critica metafizicii preocupată doar de un adevăr gol, indiferent față de orice cercetare *de utilitate et de pertinentia rerum****, ca și cum s-ar putea vorbi de adevăr atunci când se lasă la o parte acel concret și omenesc raport în care doar adevărul este adevărat (*quasi nihil intersit rerum quae traduntur, esse non solum non falsas sed etiam non inutiles, non supervacuas, nec impertinentes*****).

* Ideile generale, prostesti și iraționale.

** Fără de care orice teorie e cu totul ignorată și orice știință nestințifică.

*** Despre utilitatea și raționalitatea lucrurilor.

**** Ca și cum deloc n-ar interesa că dintre lucrurile care sînt relatate sînt unele nu numai adevărate dar chiar utile, consistente, pertinente.

Singura adevărată școală filosofică este lectura continuă și penetrantă a marilor clasici, pentru a le înțelege spusele și, totodată, înțelegerea limbajului uman comun (*intelligentia communis usus loquendi tum eorum, tum etiam populi*). Înțelegere pe care doar experiența o poate da, pentru că aici ne mișcăm pe terenul creației umane libere, complet autonome. În această adevărată școală a sinelui la conștiința oamenilor, în această discuție civică, vom descoperi într-adevăr secretul nostru ca și sensul și valoarea umanității în relațiile sale (*veram sapientiam veramque eloquentiam*). Și chiar acel apel inițial la clasici își va pierde orice echivoc subînțeles de abdicare la propria libertate; nu va fi altceva decât un mijloc pentru a regăsi propriul adevăr. Nizolio reafirmă fățiș, în cel de al patrulea principiu al său, deplina independență a cercetării (*libertas et vera licentia, sentiendi ac iudicandi de omnibus rebus*)*, tocmai ca omagiu adus adevărului (*ut veritas ipsa rerumque natura postulat***). Mai presus de orice autor, mai presus de Platon și Aristotel, simțurile, gândirea și experiența rămân singurii și adevărații maeștri.

Pe de altă parte, înțelegerea științifică a realității nu înseamnă refugiul în universalii nebuloase, ci aderență la realul individualizat, surprins în raportul intim al sinelui cu sine și cu realități de același gen. Nizolio insistă într-o neîntreruptă polemică contrapunând abstracției care închipuie dincolo de ființe, alte ființe fictive, înțelegerea cu care mintea surprinde *simul et semel, singularia omnia cuiusque generis****. Care înțelegere apoi, cum va spune în altă parte, departe de a se pierde printre norii abstracției, va rămâne apropiată de scris și de conștiință.

În fine, se intenționează înlocuirea logicii aristotelice cu o nouă logică născută în interiorul mișcărilor efective ale interiorității umane căreia îi constituie conștiința critică concretă. Și fiindcă studiul poezilor și în general al limbajului pune în evidență o vie articulare expresivă care traduce și suscită totodată mișcări reale ale sufletului și ajunge la profunzimea lumii revelate în raporturile cu omul, prin intermediul com-

* Libertatea și permisiunea reală de a înțelege și de a judeca toate lucrurile.

** După omul o cer însuși adevărul și natura lucrurilor.

*** Odată și pentru totdeauna, toate excepțiile de orice fel.

portamentelor pe care le provoacă în om, iată că noua logică, departe de a se modela în funcție de procese matematice, vrea să se împlinte în procesele efective prin care mintea comunică cu mințile și înțelege și interpretează realitatea⁸.

4. RETORICA ȘI „CONVERSAȚIA CIVICĂ“

În poziția lui Nizolio se concentra toată experiența umanismului și sensul că există încă o logică umană, a conviețuirii umane și civice, care trebuie formulată dacă omului îi convine lumea omenească. De aceea atenția se îndreaptă către limbaj ca manifestarea exemplară a omeneșului. Stefano Guazzo, în dialogurile sale despre *Conversația civică*, tipărite pentru prima dată în 1574, afirmă tocmai că „aceeași natură a dat omului capacitatea de a vorbi, nu ca să vorbească cu sine însuși... , ci ca să se folosească de ea vorbind cu ceilalți; și voi vedeți că de acest instrument ne folosim când învățăm pe alții, când cerem, când tăifăsuim, când negociem, când sfătuim, când îndepărtăm, când ne întrecem, când judecăm, când exprimăm sentimentul sufletului nostru, astfel ajungând oamenii să se iubească și să se unească“. Dar limba nu este doar țesutul unificator al societății omenești; este tradiția vie a cunoașterii umane datorită căreia se realizează și se transmit știința: „nici o știință nu poate fi însușită dacă nu ne este insuflată de altcineva...; conversația nu este doar plăcută, dar este și necesară pentru desăvârșirea omului“.

Principiu și țel al oricărei cunoașteri este tocmai acest dialog uman: „cunoașterea își are începutul în conversație și sfârșește în conversație“ în care nu numai că este pusă la încercare cunoașterea noastră („disputa este sita adevărului“) ci se trezește sufletul nostru și se îmboldește la o fertilă căutare. Umanitate este chiar această conversație, această discuție, acest dialog care rezumă în sine orice semnificație concretă a vieții spirituale. „Iarba nebunilor poate fi dată atît singuraticului cît și nebunului, și oricine va ține seama... de etimologia cuvîntului o m, care în limba greacă, după părerea unor autori învățați, înseamnă î m p r e u n ă, își va da seama că nu poți fi om fără conversație, fiindcă cine nu conversează nu are experiență, cine nu are experiență este lipsit de judecată, cine nu are judecată este mai puțin decît un animal.“⁹

Subînțeleasă în tratarea modestă dar potrivită a lui Guazzo, menționată aici aproape ca exemplară, este cea-laltă problemă a raportului între retorică și filosofie, între o logică formală și procesul trăit diferit în virtutea căruia adevărul se naște și se comunică. Problemă pe care poate nici un tratatist nu a propus-o și clarificat-o mai lucid decât Speroni, ieșit nu întâmplător din școala lui Pomponazzi.¹⁰ În *Dialog despre limbi* Speroni dezbătea problema limbilor latină și greacă, întrebându-se dacă trebuie substituită logica formală cu studiul limbilor clasice, prin sine însuși aproape suficient pentru deprinderea adevărului („ca și cum spiritul lui Aristotel ar fi fost conținut în alfabetul Greciei, ca un spiriduș într-un cristal”). Însemna, și el nu își dădea bine seama, să înlocuiești formalismul cu un alt formalism. *Humanitas* însemnase regăsirea, prin intermediul cuvântului, a unei gândiri și, în clasici, prin mijlocirea unei expresii extrem de îngrijite și adecvate, a celei mai elevate gândiri. Degenerarea acelor *studia humanitatis* adusese cu sine eroarea gravă că o limbă ar fi putut avea „de la sine însuși privilegiul de a semnifica conceptele sufletului nostru” împingând la convingerea prostească că latina și greaca exprimă în sine structurile logice ale gândirii în formă definitivă. . . Ceea ce se întâmplase cu logica aristotelică, valabilă atîta vreme cît era vie într-o gândire, însă moartă și inutilă dacă era considerată ca o schemă fixă și imobilă, se împlinea acum cu limbile antice, desprinse de intenționalitatea originară a sufletului („totul constă însă în arbitrul persoanei”).

Chiar dacă Speroni, cum este și firesc, apără *umanitatea* de vulgar, simte din plin problema retoricii ca artă a persuasiunii contrapusă logicii ca filosofie ce are în posesie adevărul și norma sa. Soluția cea mai simplă și mai comună — și o găsim la Tomitano, care a expus-o tocmai la Accademia degl'Infiammati, unde era președinte Speroni — tindea să înfățișeze „filosofia ca fiind necesară desăvîrșitului orator și poet”, ca aceea ce trebuie să găsească adevărul, pentru ca apoi retorul să îl poată prezenta cu „eleganță”, în mod convingător, îndulcind cu licori suave buzele vasului plin de leacuri salvatoare¹¹.

Și Speroni pleacă de pe o poziție analogă readucînd retorică între hotarele unei înfrumusețări a termenilor, cu scopul pe a face conceptele mai acceptabile („un artificiu rafinat de a

împodobi cu eleganță acele cuvinte pentru că noi oamenii aducem la cunoștință unul altuia conceptele inimilor noastre"). Drept care retorica pare a se reduce sub conceptul de artă, destinată să înfrumusețeze în scopuri educative adevărul. Speroni compară astfel retorica cu pictura: „cuvintele vin pe lume din gura vulgului precum culorile de la ierburi, dar gramaticianul cu vorbire familiară ca un ucenic de pictor le aranjează cu eleganță și le cizelează, în timp ce maestrul de retorică zugrăvind realitatea vorbește și perorează în felul său". Și totuși, așa cum pictorului nu-i ajunge să vadă natura și adevărul său, ci îi convine „să se obișnuiască îndelung" pentru a-i tălmăci sufletul inefabil, tot așa retorul trebuie să cunoască un anume „nu știu ce din adevărul care ne stă mereu înaintea", din acel adevăr care ne vorbește și ne trăiește în inimă, „ca un lucru pe care Domnul atotputernic vrea să-l întipărească de la bun început în sufletele noastre, dornice, desigur să-l afle."¹²

Și aici, reamintind evident sfârșitul lui *Phaidros* al lui Platon, Speroni face un pas înainte, atribuind retoricii și poeziei funcția de a trezi sufletul suscitând în noi adevărul. Deci, nu înfrumusețări ale adevărului, subordonate și posterioare, adevărului, ci mesagere și presimțitoare ale adevărului, sau mai bine spus, călăuze și semne ale adevărului însuși în procesul articulatei sale regăsiri. Filosofilor, observă el, poezia și retorica le pot într-adevăr părea asemănătoare cu fructele ce se servesc la sfârșitul prînzului: „dar pentru cei ce nu mai sînt (filosofi), ci doar se dau drept filosofi, cele două arte sus-amintite sînt florile, pe care în fața fructelor științelor, mințile lor dornice de a rodi, precum o plantă primăvara, se desfată să le înflorească".

Funcția de neînlocuit a retoricii stă tocmai în a educa, în a învăța, în a transforma un presentiment în posesie, în a convinge și a forma. „Zadarnic prin urmare a învăța pe alții... fără desfătare ostenim... și desfătînd, fără îndoială — pe măsura tăriei bucuriei — putem fi convingători". Și doar prin această insistență, prin această activă ajungere a adevărului, obținută printr-o caldă colaborare care este colocviul ideal, subînțeles și totuși de nelipsit, dacă cuvîntul este convingător, doar așa reputăm „victoria dorită... nu prin forță... ci ca o favoare făcută nouă de către ascultători. Și într-adevăr este bun orator acela care vorbind în

principal de un lucru, tratat nu cu cauza, ci cu judecata, cu asentimentul și cu plăcerea ascultătorilor, încearcă și caută să convină“.

Numai că, pe această cale, dacă aparent sînt onorați filosofi, în realitate sînt celebrați retorii cărora nu le revin, este adevărat, solitarele contemplații fizice, ci le rămîn realele și umanele conversații civice. De aceea, propunîndu-și spre dezbateră dacă în fruntea republicilor omenеști trebuie să stea filosofii sau retorii, Speroni nu ezită. Legile „cetăților terestre din motive cinstite, respectînd vremurile, locurile, utilitatea, forțele sale și ale altuia, adeseori își schimbă forma și înfățișarea de la o zi la alta“. Legile nu sînt Divinități; sînt produse umane ce sînt transformate în idoli. Stăpînitorul înțeles nu trebuie să se conformeze unei rigide norme universale, ci să înțeleagă „în mod rațional“ ceea ce este real. „Rațional este bine ca republicile noastre să fie cu prudență guvernate nu de către științe demonstrative adevărate și sigure în orice vreme, ci cu opinii-retorice variabile și capabile să fie transformate“. Ceea ce este de fapt, conștientizat și justificat, apelul lui Guicciardini la particular, în antiteză cu considerația lui Machiavelli pentru universalul strict necesar. Și pare că se citește în *Ricordi* acel celebru avertisment: „este o mare greșeală să se vorbească nediferențiat la modul absolut și, pentru a spune astfel, conform regulii, despre lucrurile lumii; deoarece aproape toate se deosebesc și fac excepție prin diversitatea împrejurărilor, în care nu pot să se cantoneze în aceeași măsură; și aceste deosebiri și excepții nu se află înscrise în cărți, ci trebuie să ți le insuflă discernămîntul“.

5. PROBLEMA LIMBII

În această căutare a valorii retoricii și în contrapunerea ei logicii datorită aderenței sale la concret, era nu atît o condamnare a filosofiei în general, cît o nemulțumire față de o anumită filosofie scolastică, unită cu încrederea în atingerea realității umane pe alte căi. Nici nu va fi de mirare dacă cei mai dibaci literați, urmași ai celor mai profunzi umaniști, vor apăra pe plan lingvistic, tocmai datorită dragostei pentru concret, nu limba latină ci italiana. Pentru că pretenția de

a nu renunța la latină se sprijinea în fond pe ideea unei norme fixe în societatea umană care este, dimpotrivă, mișcare și dezvoltare și viață. Clasicii, readucînd la umanitatea concretă, după ce educaseră în grecește și latinește, trebuiau să determine în numele aceleiași educații repudierea limbii grecești și latine. Așa precum Pomponazzi spune într-un text al lui Speroni, mult mai proaspăt era Aristotel retranspus în dialectul mantovan de către cine îi înțelegea într-adevăr intenția ideală, decît Aristotel interpretat în grecește de către cine nu mergea dincolo de forma extrinsecă. Răsturnare aparentă, deci, în acea apărare a italianei care se va răspîndi în Cinquecento printre accia ce extrăseseră hrană vitală din studiul literelor și care, din credința în puritatea umană imaginată de acei autori, afirmau acum dreptul oamenilor de a se exprima într-un mod adecvat cu propriile simțăminte. Și dacă nu este de folos să reparcuregem aici vasta literatură care, de la Bembo la Caro, la Trissino, la Varchi, la Castelvetro, la Muzio, la Tolomei și la alți foarte mulți, a examinat amănunțit în diferitele sale aspecte problema limbii italiene, este potrivit totuși să menționăm precisa afirmație a lui Varchi după care italiana este limba nouă, care, față de latină, „nu trebuie să fie numită corupere, ci generare“. Și însăși limbile poetice sînt barbare în măsura în care sînt alterări false ale latinei, dar nu „atît de barbare pe cît din întîmplare cred unii“, dacă este surprinsă în ele nașterea unei noi limbi.

La școala anticilor, studiați în mod polemic împotriva modernilor, se învăța pînă la urmă să fie respectați modernii și să fie înțeleasă modernitatea a cărei semnificație și ale cărei cuceriri își găseau parfumul și valoarea tocmai la lumina cuceririlor precedente¹³.

6. POETICA

Vincenzo Maggi, și cu el Bartolomeo Lombardi, comentînd *Poetica* lui Aristotel și susținînd că poezia este în slujba moralei, nu au ezitat să reducă poezia și poetica la etică.¹⁴ Platonicii, precum Patrizi, Francesco Piccolomini, și, în chip special, Jacopo Mazzoni, au afirmat că poetica este disciplină civică, în timp ce Patrizi declara chiar că opusculul

aristotelic este cea de a noua carte a *Politicii*. Aristotelicii mai ortodocși o asimilau dimpotrivă cu logica și considerau sentențios prin Varchi „dialectica, logica și poetica... aproape același lucru, nefiind diferite în mod substanțial, ci din întâmplare“. Dimpotrivă, poetica fiind „parte sau specie a logicii, nimeni nu poate fi poet dacă nu este logician. Ba chiar cu cât cineva va fi un logician mai bun, cu atât va fi un mai de seamă poet.“

În ambele cazuri poeziei îi este atribuit un rol funcțional, educativ, moral, însă nu, desigur, iluminant. Dacă platonismul căutase în frumos o ridicare la Dumnezeu, aristotelismul vede acolo un mijloc de formare morală și de clarificare intelectuală, auxiliar logicii, pe planul retoricii. Și de aceasta trebuie să se țină cont când se ia în considerare largul interes cu care Cinquecento-ul a privit spre *Poetica*, pusă mai întâi în circulație în versiunea latină a lui Giorgio Valla (1498), publicată însă apoi în original și din nou tradusă în latină și în italiană și comentată, parafrazată, explicată de Pazzi, de Segni, De Maggi, de Vettori, de Castelvetro, de Piccolomini, pentru a nu vorbi de tratatele lui Vida, Trissino, Daniello, Giraldi, Muzio, Varchi, Minturno, Scaliger, Tasso și ale multora lipsiți de importanță.

Dacă inspirația pl tonică a discuțiilor în jurul frumosului nu se atenua, aristotelismul readucea discuțiile estetice în contextul comunicării, al „conversației“ umane, întrebându-se care ar fi obiectul reprezentării poetice și care ar fi funcția poetică a actului poetic. „Poet este acel care scrie lucruri închipuite, amplifică lucrurile adevărate și readucându-le la perfecțiunea calităților corespunzătoare cu mărturia semnificativă.“ Astfel scrie aproape necunoscutul Alessandro Sardo; într-un mod asemănător scriau însă și alți tratațiști pentru care a scrie versuri înseamnă a imita, „adică a simula sau reprezenta“, cum spune Varchi, „pentru a îndrepta și a corecta viața“ fără nici o osteneală, însă cu „mare desfătare“. Și pentru a ajunge la o astfel de reprezentare va stabili că poetul cunoaște oarecum tot și că este mai întâi om de știință decât poet: „este necesară pentru un poet... cunoașterea artelor și științelor... și să se arate bun cunoscător ca geograf și astrolog sau teolog și în orice altă știință“. Tot așa se exprimă Bernardo Tasso pentru care artistul trebuie să fie instruit în toate și să aibă experiență în toate,

pentru ca apoi să poată „să rînduiască la locul lor într-o ordine limpede și cu cuvinte frumoase... toate acele bogății; și aceasta doar în scopul împodobirii minții oamenilor cu bune moravuri.¹⁵

Concluziile respective le expunea cu politețe, extrăgîndu-le „de la cruditul Robertello, de la foarte judiciosul nostru messer Vincenzo Maggi și de la eminentul messer Pier Vittorio“. Numai că tocmai aici se înscrisau cele mai de seamă probleme; nu este suficient a repeta așa cum fac oarecum toți, că esența poeziei și a artei în general este să simuleze sau să reprezinte „realitatea amestecînd adevărul cu ficțiunea („*addit ficta veris, aut ficta veris imitatur*“, spune Scaligero). Nu este suficient să conchizi sentențios *imitatur ut doceat*, este vorba să surprinzi modul acelei imitații poetice care este, înainte de toate, o alcătuire aparentă, invenție vizibilă, care produce imagini ale lucrurilor nu așa cum sînt, ci așa cum ar putea și ar trebui să fie, în scopul de a desfăta și, totodată, de a educa¹⁶. Ceea ce constituie concluzia elaborată la care a ajuns Scaligero după dizertațiile unor Capriano, Leonardi, Minturno și, în special ale pătrunzătorului Castelvetro privitoare la foarte chinuitoarea paralelă între poezie și istorie și la natura specifică a imitației poetice. Care este, de fapt, obiectul imitat? Nu este rar apelul la clasicul exemplu al lui Zeuxis care a trasat imaginea unei fermecătoare adolescente după ce a privit mai multe modele ce aveau fiecare o perfecțiune aparte.

Asupra acestui lucru insistă, printre alții, Giulio Cammillo, care în *Discurs despre Hermogene*, publicat de Patrizi și laudat de Tasso, se referă ca la un caracter propriu al imitației poetice la unitatea realizată prin intermediul ultimei sinteze, într-o formă unică, din multe aspecte specifice. Poetul, pe scurt, organizează datele izolate, astfel încît să ofere nu o grămadă de elemente, ci o unitate vie, un organism cum observa Giraldu Cintio: „mi se pare că trupurile poemelor pot fi asemănate cu compunerea corpului uman“¹⁷. Observația că secolul al XVI-lea vede imitația poetică precum o tentativă de a reprezenta viața vie a realității, a fost însă adeseori făcută. Este mai important să remarcăm cum discuția nu se oprește aici, ci se dorește a se da socoteală mai temeinic de diferența între ceea ce înseamnă a zugrăvi pur și simplu ceea ce există și opera poetică care depășește

nu numai fidelitatea istorică, ci însăși realitatea așa cum este. În exemplul lui Zeuxis este implicit conceptul că arta exprimă în mod sensibil, într-o creatură a sa vizibilă, ceea ce este ca și dispersat și răspândit în mulți („cel care imită o ființă perfectă, imită perfecțiunea a o mie de ființe, reunită într-una singură”). Dar tocmai această concretizare a totului într-o singură imagine pare că face să trăiască viața într-o singură realitate, exaltând dincolo de limitele obișnuitului o anume creatură individualizată. Din care cauză pentru artă pare necesară continua străbateră a „tuturor simțurilor fabuloase, precum ale lui Saturn, precum Titanilor, Giganților și Centaurilor și Sirenelor și Tritonilor și Lestrigonilor și Ciclopilor și lui Perseu. Să spună lucruri fără măsură, care depășesc natura omului... Să spună că lucrurile neînsufleteite servesc zeilor cu un anume sens... Să spună pretutindeni și fără nici-o măsură lucrurile imposibile și incredibile...” Dar este convenabil să se treacă din nou, fără întrerupere, de la divin la foarte concret („a povesti cu subtilitate lucrurile în chip special”) și a coborî divinul, absolutul („a nu părea a spune de la sine acele lucruri ce se spun, ci... a face ca discursul să pară a fi chiar a zeilor) prin ceea ce acolo este mai simplu și mai determinant („aceasta ar coborî nivelul expunerii”)¹⁸.

7. „NAUGERIUS” DE GIROLAMO FRACASTORO

Dacă examinarea conceptelor aristotelice de imitație ca fundament al activității poetice și de verosimil ca obiect al său, năzuia să precizeze caracterele artei ca formă a producției umane, vechiul ferment platonice acționa împreună cu motivul frumuseții eliberatoare, expresie sensibilă a bunătății, înălțare a sufletului la Domnul. Este destul de greu, nu spun a opune, ci chiar a deosebi clar o temă aristotelică de una vădit platonice, afară de cazul când se merge dincolo de preceptistică sau ansamblul de observații singulare. Cum imitația ne trimite la ceea ce dincolo de aparență este formă universală, devenită sensibilă, valoare eternă sensibilizată, fapt vizibil, tot astfel funcția eliberatoare a artei ne readuce în sfera erosului ca impuls către divin.

Bernardo Tasso, după ce a exaltat bucuria din secolul său pentru descoperirea, în sfârșit, a „Poeticii acelui prea faimos Filosof, care cu atîta ordine și într-un mod atît de personal predă arta creației poetice”, încheie apoi prin a arăta, citîndu-l pe Platon, că „scopul Poeziei nu este altul decît ca imitînd acțiunile omenești, prin povestiri plăcute prin suavitatea cuvintelor împreunate într-o prea frumoasă ordine, prin armonia versului, să împodobească sufletele omenești cu obiceiuri bune și distinse și cu felurite virtuți”. De la care moralism și didacticism nu era apoi greu să se treacă la platonismul lui Torquato Tasso care pune în gura lui Minturno, în dialogul ce poartă numele acestuia, formule demne de cea mai rigidă ortodoxie ficiniană. Într-adevăr, după ce a scndat teza, după care frumusețea ar fi „o victorie reputată de formă asupra materiei”, sau, mai bine, „o înfățișare, sau o imagine a binelui”, exclude din însuși conceptul de frumusețe orice contaminare a materiei. „Așa încît mă surprind Nifo și alți peripateticieni care au plasat frumusețea în materie, pentru că este, prin însăși natura sa, peste măsură de urîtă și diformă, ba chiar este urîtenia însăși; din care cauză frumosul ar fi de găsit în urît ca în sine însuși: ceea ce mi se pare foarte nepotrivit, fiindcă frumosul trebuie să înmugurească în frumos, precum o floare în alta.” Și astfel frumusețea pare a scăpa oricărui contact uman și „nu suportă să fie descrisă, sau delimitată de loc, timp, materie, sau de către cuvinte”¹⁹.

Evident, Tasso nu rămîne cantonat în această poziție extremă, ci o îmblînzește în afirmația că frumusețea este armonia lucrurilor diferite („Proporție și măsură a lucrurilor care au părți diferite”), semn imperfect al unei unități divine care se află dincolo de frumusețe („Domnul... nu este nici frumos, nici perfect deoarece nu este creat”).

Dar cel care a reușit mai bine ca oricine să armonizeze tema imitației aristotelice cu cele mai subtile motive platonice a fost Fracastoro în al său *Naugerius sive de Poetica dialogus* unde se spune clar că poetul nu imită lucrul, ci ideea și că procedînd astfel nu face decît să realizeze în modul cel mai deplin și mai perfect lucrul însuși în realitatea sa împlinită.

În general, toată tratatistica înțelesese arta sau la modul platonice, ca o invitație la evadare spre cerurile ideii, sau în mod mai aderent la spiritul lumesc al aristotelismului, ca

formație umană și, mai ales, ca o desfătătoare formă de educație. Pentru Fracastoro, chiar dacă sînt de necontestat rezonanțele educative ale artei, poezia găsește în sine țelul propriu și măsura proprie. Și despre orice argument tratează sau discută, discută și tratează totdeauna ca poezie, în chip poetic, în funcție de acel mod specific al său care este tocmai poezie. Datorită acestui fapt nu este nici măcar îngăduit a stabili o materie anume ca specifică pentru poet: *omnis materia poetarum convenit*. Însă, cumva, va fi specifică pentru poet arta rostirii frumoase, de a exprima adică ideea îmbrăcînd-o în frumusețe (*idea simplex, pulchritudine vestita*), realizînd-o pe deplin în libertatea sa de expresie și în totalitatea semnificației sale (*liberam et in universum pulchram*). Poetul nu simulează și nu falsifică, el este cel ce vede și exprimă ideea în frumusețea sa vizibilă.

Tocmai în precizia sistematică cu care reia și aproape finalizează și conciliază teze diferite și contradictorii stă rădăcina succesului dialogului fracastorian. În el se pleacă de la tendința naturală a omului de a imita și de a cînta (*natura insitum canere, et musica quadam agi*), pentru a defini poezia, dincolo de efectele sale (plăcere, învățătură, uimire) și de conținuturile sale, în funcție exclusiv de atragerea de către ea a universalului²⁰. Universalitate care pentru Fracastoro este, totodată, libertate.²¹

VII. CERCETĂRI MORALE

1. MORALITATE ȘI „COMPORTAMENT CIVIC”

Unul dintre textele clasice ale tratatisticii cinquecentești, *Galateo* al Monseniorului Giovanni Della Casa, unde un tânăr este educat să trăiască bine „în modul de viață obișnuit”, se deschide cu o serie de accente într-adevăr interesante. Omul nu este chemat în orice moment al vieții sale să fie încercat de cele mai tragice conflicte și nici nu trebuie să-și dovedească în orice moment cele mai înalte virtuți ale sale. În viața de fiecare zi nu luptăm împotriva tigrilor caucazieni sau a leilor africani, ci împotriva supărătoarelor muște și țânțari din țările noastre. „Dreptatea, tăria și alte virtuți mai nobile și mai de seamă acționează mai rar: cel generos și mărinimos nu este constrâns să acționeze cu măreție în orice împrejurare; dimpotrivă, nu există om care să poată proceda des în același fel, iar tot așa oamenii cu suflet și siguri sînt rar constrînși să demonstreze valoarea și virtutea lor prin acțiune.”

Dar dacă virtutea în formele sale eroice este asemeni unei zile de sărbătoare, zilelor obișnuite le aparține. În schimb, conviețuirea laborioasă cu oamenii „și bunacuvîința felului de a fi și a manierelor și a cuvintelor sînt de folos posesorilor lor nu mai puțin decît măreția sufletului și siguranța de sine”. „Felurile de a fi” sînt cele care ne unesc cel mai mult de semenii noștri și dacă a păcătui împotriva acestei „conviețuiri” nu este, desigur, un păcat mortal, totuși natura ne pedepsește imediat, cu maximă supărare, „lipsindu-ne din această cauză de compania și de bunăvoința oamenilor”. Pe o distincție între însușirile obiceiului și virtutea morală, între sociabilitate și moralitate, își întemeiază Della Casa o mare parte a tratării sale unde moralitatea trăiește de altfel cu adevărat și se dezvoltă în acel omenesc *o b i c e i* „care oricui dorește să trăiască nu în singurătate și în sihăstrie, ci în cetate, printre oameni” îi servește drept bază fundamentală pentru orice activitate cu temeinicie valabilă. Și în acel *o b i c e i* prinde contur și concretește virtutea, devenind din exercițiu solitar, viață concretă¹. Nu într-un

fel deosebit, de altfel, din cât ne lasă să înțelegem o scrisoare despre elocvență pe care, în 1449, același Della Casa i-o adresa lui Annibale Rucellai. Scrisoare care, într-adevăr, transformă litera moartă în spirit viu făcând din știință, și chiar din maxima evanghelică, convingere operantă. „Evanghelia ne învață să ne iubim aproapele; dar propovăduitorul, în cazul că este bun orator, ne obligă să colindăm în căutarea dușmanului nostru și să-l îmbrățișăm”.

Opera este maturizată nu de cunoașterea rece, ci de căldura unui contact uman: „ceea ce eu nu fac... citind *Scriptura* și fac ulterior ascultând predica, este în întregime opera și fructul elocvenței” care este arta consimțirii, comunicării, punerii de acord și „este deosebită de doctrină și de erudiție”.

De aici o moralitate care este, înainte de toate, sinceritate a raporturilor între oameni și, totodată, deplinătate a educației oamenilor; care este, în fine, disciplină, precum o definea Castiglione în *Curteanul*. Pentru care orice om are, fără îndoială, „inclus și îngropat în suflet” germenul virtuților morale, dar îi trebuie un „bun agricultor” care să cultive și să deschidă drum acelor semințe; îi trebuie „obișnuința artificială” care să transforme omul și să-l facă într-adevăr uman. Și aceasta nu prin extirparea afectelor, cum vor stoicii, ci armonizându-le prin mijlocirea unei *măsurii*.²

Tot conținutul *Curteanului*, cu spiritul său de neconfundat, se reîntâlnește în această apreciere a pasiunii umane ce trebuie temperată și nu smulsă. Agostino Nifo, în opusculul său *De principe* (*Libellus de his quae ab optimis principibus agenda sunt*), apărut la Florența în 1521, observa tocmai că este moderat nu acela care nu dorește ci acela care dorește cât se cuvine („*qui quae debet, et ut debet, et quando debet, concupiscit*”).

Se înțelege astfel că problema educației rămăsese fundamentală; și anume a împlinirii germenilor latenți de virtute prin „înlăturarea... spinilor și neghinei” pentru ca să se coacă fructe fericite. Nu întâmplător cele două opere menționate mai sus au drept scop ambele să îl formeze pe omul „civic”³. Și unul dintre cei mai prolici comentatori ai *Eticii Nicomahice*, Felice Figliucci, care a publicat chiar la mijlocul secolului al XVI-lea marea și norocoasă sa carte *Della filosofia morale* (*Despre filosofia morală*) în care totuși se găsește mult platonism, insista asupra necesității ca „înainte să ne

dedicăm contemplației și speculației“ să cunoaștem bine pasiunile și sentimentele noastre pentru a le face „blinde și echilibrate“. Doar în acest echilibru armonios al vieții emotive „sufletul nostru pregătit și înclinat către orice îl facem să primească în sine sămînța răspîndită în el de contemplație“.

Nici la Figliucci nu ne prea înșeală proclamata superioritate a contemplării, activitatea cea mai înaltă a intelectului, tocmai de aceea însă, rezervată îngerilor și spiritelor pure, „în timp ce acțiunile și înfăptuirile morale și virtuose sînt specifice omului“⁴.

2. „INSTITUȚIA“ OMULUI

Omul înseamnă — insistă Alessandro Piccolomini — „animal social și comunicativ“. De acesta trebuie să ne ocupăm și pe acesta trebuie să-l formăm. Căci chiar dacă ar fi posibil ca un om, material înțeles, să poată trăi singur și să își satisfacă singur propriile necesități, acesta nu ar fi om, ci „din fier și din marmoră“, dacă nu ar comunica cu semenii săi. Pe pămînt doar prin comunicarea umană, omul se înalță către Dumnezeu și ajunge la fericire; „încîntătoare... este comunicarea și bunăvoința naturală..., dat fiind că... datorită acestei bunăvoințe umane, oamenii miluindu-se reciproc și ajutîndu-se, devin egali Domnului“.

Aristotelicul Piccolomini, nu numai că plasează îndumnezeirea în acțiunea obișnuită, ci conexează însăși știința și contemplarea în mod indisolubil cu condiția sa „civică, prietenoasă, binefăcătoare, comunicativă“. Fiindcă omul este cuvînt, fiindcă singur printre animale emite nu sunete și zgomote, ci cuvinte și discursuri cu care nu numai că formulează celorlalți gîndurile și descoperirile sale, ci le perfecționează, prin colaborare, într-un chip care este inaccesibil singuraticului. Cu multă claritate Piccolomini insistă asupra acestei continuități în formarea genului uman și a unei cunoașteri științifice pe care doar o tradiție de eforturi colective poate să o constituie. „Fiindcă omului... i se cuvine să aibă mai mult respect decît desfătare și durere a simțurilor; neajungîndu-i doar vocea pentru ceea ce trebuie să trateze, [natura] i-a dăruit graiul cu ajutorul căruia diferite gînduri și închi-

puri — pe care în legătură cu științele și cu operațiunile utile și virtuose le formează în cuvinte cu chibzuială — să poată fi pe de-antregul transmise, astfel încât oamenii, într-ajutorându-se și sprijinindu-se și completând unul ceea ce inițiază altul, să ducă la perfecțiune științele și virtuțile, de ambele depinzând supremul lor bine și fericirea lor“. Cine, în afara conviețuirii omenești, se retrage pe munte sau în păduri, din cauza nebuniei sau... potrivniciei soartei, dacă are încă înfățișare umană, se va mărgini să discute cu „pîrloagele și cu bolovanii“. Dar deja va fi decăzut din natura sa — întrucît „singuraticul trebuie socotit cu adevărat mai degrabă fiară decît om“ — fiindcă omul are nevoie „pentru comoditatea și pentru împodobirea vieții sale“ de lucruri pe care „nu le poate avea fără ajutorul altora“.

Tocmai de aceea Piccolomini insistă asupra a două motive: cel al educației continue („educă... și este educat“) și cel al vieții civice, a cetății, „care îmbrățișează și cuprinde toate celelalte legături, prietenii și înrudiri, pentru a cărei sănătate omul trebuie să-și sacrifice bunurile, amicii, rudele și dacă aceasta va fi nevoie, propriul sînge“.

Se naște astfel, în jur de 1540, acea *Istituzione dell'uomo nobile, nato in città libera* (*Învățătură despre omul nobil, născut în cetate liberă*) care, revăzută în mai multe rînduri, a avut un amplu răsunset și o amplă răspîndire pe parcursul întregului secol. Operă, cum îi place lui să spună, economică și politică, nu numai morală, care începea prin a examina cetatea „liberă“ și care năzuia să topească în viața civică, drept instrumente, toate științele și artele. După care îl vedem orientînd treptat treptat expunerea tocmai și doar în funcție de acea societate care doar ea este capabilă să îl facă pe om fericit. „Sîntem oameni, nu îngeri“, insistă el, și „a medita este ceva divin“, care nu „ne este specific, atîta vreme cît sîntem oameni“. Așa încît este lucru demn de mirare că atîți domni din Universitățile din Italia se străduiesc cu sîrg ca să creeze posibilitatea ca iubitorii literelor să aprofundeze disciplinele fizice, matematice și metafizice“, neglijînd dimpotrivă „foarte onoratele științe din care se învață arta de a trăi, calea adică a virtuților și a bunelor moravuri, care ne călăuzesc spre fericirea ce ne-ar putea face fericiți“.

Piccolomini nu ezită să răstoarne teza aristotelicilor: cetățeni ai cerurilor nu ne face meditația asupra fizicii, ci o

moralitate concretă pămîntească. Știința naturii nu face altceva decît să supraevalueze corpul față de introspecție și nici nu ne apropie, ci, dimpotrivă, ne îndepărtează de acea supremă intuiție care îi așteaptă pe cei fericiți. Întrucît sîntem alcătuiți dintr-o parte de puțin preț și trecătoare și dintr-o alta care este foarte demnă și mereu puternică, pentru sănătatea celei dintîi, fără a cruța cheltuiala și osteneala, sînt umplute cu linii hîrțiile... în favoarea medicinei și răsună de zgomote școlile la orice oră; și pentru îngrijirea și sănătatea celeilalte nimeni nu spune nimic, dacă nu am vrea să spunem deja că de îngrijirea minților noastre se ocupă aceia care în universitățile din Italia împărtășesc altora gîndirea Legislatorilor interpretînd legile cu măsura dreptății".

Nu trebuie să se creadă de aceea că Piccolomini este un susținător fanatic al unei educații gramaticale, căci, dimpotrivă, cu multă luciditate, remarcă modul cum grecii, ce sînt pentru noi modele de umanitate, nu și-au format-o deloc prin studiul limbilor. Și un anume lucru sînt studiile gramaticale și lingvistice, un altul cele umane, precum studiile istorice și poetice, doar prin mijlocirea cărora tînărul poate să ajungă la științele utile pentru viața socială. Istoria de fapt, „asemeni unei oglinzi a vieții“, ne permite să trăim „cu pericolul și pe socoteala celor ce au trăit înainte“. Și poezii „dacă vor fi declamați cu băgare de seamă, vor aduce atît adolescenților cît și moravurilor un fruct minunat, așa cum Homer se înalță între greci“. Deoarece Homer și poezia sa, și nu limba elină ca atare, Vergiliu și Horațiu, și nu gramatica latină, alcătuiesc acele studii literare care sînt ade-vărata școală de umanitate⁵.

Piccolomini promitea în una din diferitele ediții ale operei sale, să trateze argumentul în același timp „la modul peripatetic și la modul platonice“. În realitate nu numai că rămînea fidel peripatetismului, ci se desprîdea și de atît cît rămînea în *Etica Nicomahică* din ascetismul platonice, astfel încît Mureto își concentra atenția asupra celei de a cincea cărți despre dreptate pe care o comenta în special. Și însuși Francesco Piccolomini, autor al unei prolixе tratări morale, *Universa philosophia de moribus* de tonalitate platonice, într-un al său *Compendio della scienza civile* (*Compendiu despre știința civică*), „regulă a vieții umane, lege a acțiunilor noastre, călăuză credincioasă pe primejdiosul drumeag al

acestei treceri și, în fine, cale sigură pentru a reveni la patria cercască“, distingea și recomanda, o „virtute civică“, potrivită pentru realizarea pe pământ a scopului omenesc, contrapunând-o virtuții eroice, care aparține doar „eroilor“⁶.

3. INFLUENȚE ARISTOTELICE ȘI COMENTARII LA ETICA NICOMAHICĂ

La Roma, în ziua de 16 decembrie 1563, Marco Antonio Mureto pronunța un discurs *de moralis philosophiae laudibus*, în care cita din *Repubblica* pasajul faimos — „*nobilissimam vocem tamquam ex oraculo*“ — în care se spune că statele vor fi fericite doar în ziua când fie conducătorii vor fi filosofi, fie filosofii vor deveni suverani. Și adaugă, comentînd, că adevărata filosofie nu constă în logică și în fizică (*in disserendi subtilitate, aut in pervestigandis rerum naturalium causis*), ci în morală și în politică, în a căuta adică fericirea oamenilor (*beatas respublicas efficere*). În acest scop, investigația morală prefera să se inspire mai degrabă din Aristotel, la ale cărui scrieri etice se multiplică comentariile și imitațiile, decît din platonism. Și în 1550 Bernardo Segni, oferindu-i marelui duce Cosimo de Medici propria versiune italiană a *Eticii Nicomahice*, însoțită de un amplu comentariu derivat în mare parte din cel latin al lui Acciaiuoli, indica în tratarea clasică cel mai bun instrument posibil pentru educarea oamenilor. Ba chiar, adăuga el, întrucît speculația pură exista „în om, nu precum în om, ci ca într-o ființă cu o viață superioară vieții omenești obișnuite“, este mai degrabă potrivit să reflectăm asupra vieții „active întrucît de aceasta avem parte mai mult“.

Cine răsfoiește totuși glose și comentarii, de la acele ale lui Nifo sau Javelli la acele ale lui Figliucci sau Scaino, pentru a nu-i mai pomeni pe mulți alții; cine recitește compilații vaste și masive precum aceea a lui Brucioli, destul de rar întîlnește vreun accent nou. Din cei mai faimoși, precum Pomponazzi, Nifo sau Porzio se regăsesc în cel mai bun caz reflexe interesante, care traversează în general literatura moralistică a întregului secol.⁷

Astfel din învățătura zgomotosului filosof din Sessa derivă *Reflecțiile* asupra eticii lui Aristotel de Galeazzo Florimonte,

care nu este în fond decât *Galateo* al lui Della Casa ⁸. Și sînt dialoguri în italiană, plăcute și inteligibile, dar lipsite de originalitate, cu excepția unor anume inserții de teme teologice și de motive augustinien. Îl regăsim, nu din întîmplare, pe Nifo discutînd despre plăcere în două dialoguri ale lui Tasso (*Il Gonzaga ovvero del piacer onesto — Gonzaga sau despre plăcerea cînstită; Nifo ovvero del piacere — Nifo sau despre plăcere*, o refacere a celui dintîi), unde este bine portretizat temperamentul de loc ascetic al filosofului din Sessa.

Tot Tasso îi dedica lui Porzio „cel mai bun, cel mai faimos filosof, nu doar din Napoli, ci din toată Italia“, dialogul *Delle virtù (Despre virtuți)*. Simone Porzio, elev al lui Pomponazzi, discutase în mai multe rînduri probleme legate de etică și în *De dolore*, din 1551, unde este susținută natura nu corporală, ci spirituală a durerii, și în dizertațiile asupra libertății, din care ne rămîne opusculul „dacă omul devine bun sau rău după voia sa“, care a apărut tot în 1551, în același timp în originalul latin și în versiunea lui Giovan Battista Gelli, cizmar florentin, dantolog și filosof și scriitor spiritual, foarte bun prieten cu Porzio. Acolo însă unde Porzio nu se despărțea de poziția lui Alexandru din Afrodisia, Gelli, într-un mod foarte politicos relua temele umanismului quattrocentesc atunci cînd, afirmă chiar în dedicația la *Circe* că doar omul este în stare „să-și aleagă pentru sine însuși o stare și un scop al său, și mergînd pe cărarea care îi convine mai mult, să orienteze mai degrabă după opțiunea propriei voințe decât după înclinația naturală, cum îi place, în mod liber, viața sa“. Omul este Prometeu și cameleon; de aceea este transparentă fabula lui Circe și este bogată în învățăminte concluzia la care ajung, spre exemplu, cîrțița și stridia: că este mai fericită condiția lor decât condiția umană, pentru că este lipsită de neliniște și mulțumită de propria perfecțiune („întrucît sînt perfectă în această specie a mea și nu am nici un gînd pe lume, vreau să rămîn așa“). Pentru că toată demnitatea și perfecțiunea umană este într-o continuă nemulțumire, într-un dezechilibru, într-o imperfecțiune știută și răbdată („o stare plină de atîtea neliniști și de atîtea nefericiri“), într-o perenă nevoie, într-o continuă decădere de timp și găsire de limite reale și imaginare; „puțină siguranță... în suflet în legătură cu lucrurile prezente, ...teamă și îngrijorare pentru cele viitoare,

suspiciune... față de semenii săi, cu care este obligat să aibă de a face continuu, teamă și... respect față de legi".

Doar elefantul înțelege că măreția omului constă în suferința lui, care este libertatea sa. „Pentru că toate celelalte creaturi au avut o lege anume, în virtutea căreia ele nu pot să urmărească alt scop decât acela impus lor de către natură și nici să iasă în nici un mod din acele limite ce le-au fost de ea atribuite”. Și omul, pentru că are această voință liberă, poate să dobândească un țel mai demn și altul mai puțin demn, cum i se pare, fie aplecându-se către acele lucruri care îi sînt inferioare, fie adresîndu-se acelor care îi sînt superioare”. Dar tocmai fiindcă înțelege discursul lui Ulisse, elefantul devine om.

De această condiție umană, ambiguă, dureroasă, și totuși nobilă pentru legătura terestră, sînt pline și *I Capricci del bottaio* (*Capriciile dogarului*), unde se insinuează continuu spiritul ascetismului platonice, „pentru ce sînt și nu sînt bunuri, aceste bunuri lumești”⁹. În *Circe*, dimpotrivă, se face o aluzie interesantă la ban, instrument util, devenit apoi datorită lăcomiei, un izvor de robie și suferințe omenești¹⁰. Doni insistă, în *Marmi*, asupra mizeriei infinite a posesiei, nu vede în neliniștea umană semn de glorie, ci condamnare. Chiar și omului i-a fost prescrisă o soartă, aceea a lui Adam în paradis. Omul, păcătuiind, a decăzut în imperiul timpului și al morții, al zădărniceii. „Timpul și moartea stăpînesc totul. În final nu găsesc altceva pe lume decât părere: omul își vîră o închipuire blestemată în cap și merge după ea, hrănindu-se atît cu ea încît își sfîrșește zilele; astăzi se tulbură profund pentru lucruri, mâine se infurie pentru demnitate, altul se mîhnește datorită fiilor, uneori moare de mîhnire și adeseori crapă de bucurie; astfel în fiecare zi în fiecare oră își schimbă dorința, ocupația și dispoziția.”¹¹

4. VIAȚA ACTIVĂ ȘI CONTEMPLATIVĂ

Nu tot atîta vervă întîlnim în dialogurile lui Tasso unde revin temele obligatorii, însă fără o originalitate adevărată. Arfi poate mai de folos să căutăm observațiile răzlețe ale lui Varchi în anume lecții ale sale despre *invidia* și *gelozie*, sau măcar culegerile de scrisori care sînt uneori

mici tratate edificatoare, precum lunga scrisoare privitoare la bogăție și sărăcie a lui Claudio Tolomei către Dionigi Atanagi¹².

Operele declarat morale, dialoguri sau tratate, revin mereu asupra motivelor obișnuite ce devin plictisitoare și banale. Și iată nenumăratele discuții despre duel, despre onoare, despre virtuțile gentilomului, despre noblete, de la masivul tratat al lui Antonio Bernardi della Mirandola plagiat de Possevino, la scrierile lui Farra, Sardo, Romei, Nobili, la obișnuitele compoziții ale lui Muzio, la dialogurile lui Tasso. Iată *Trattato della lode, dell'honore e della gloria* (*Tratatul despre merit, onoare și glorie*) al lui Verino al doilea și dialogurile *Della dignità* (*Despre demnitate*) de Bernardino Boldi; pentru a nu vorbi de înfruntarea între arme și litere. Nu întâmplător cele șapte zile în care Romei a distribuit *Discursurile* sale sînt dedicate tocmai acestor teme¹³.

Oricum, un loc al lor merită *Dialogurile* lui Sperone Speroni, deja menționate în mai multe rînduri și reluate, în prima lor redactare, de către Alessandro Piccolomini atunci cînd acesta a conceput a sa *Istituzione* (*Invățătură*). Am văzut că Speroni a avut acut sensul „comunicării umane”, și limbilor și retoricii le-a dedicat unele dintre cele mai remarcabile pagini ale sale. Însă în cea de a doua parte a dialogurilor el discută pe larg și despre alte probleme destul de grave, și în special despre raportul între viața activă și contemplativă și despre istorie. Privitor la primul punct, concluzia pusă pe buzele lui Antonio Brocarda este îndreptată cu înversunare împotriva purei contemplări, viață, cum spune el, nu omenească, nici creștină. Cînd s-au constituit orașele, afirmă el, între oamenii slabi, inutili, nenorociți și „nu prea vii”, a fost cîte unul „nu mai bun, nu mai puțin nerod decît semenii săi, care, pentru a ascunde nimicnicia sa a dat iluzia unei vieți în care părea că refuză tot binele pe care nu-l putea obține, care viață deși nu acționa omenește asupra lucrurilor, ci considera de prisos cauzele înfăptuirilor naturii și ale Domnului... a fost denumită speculativă cu un nume frumos și mare, pe care nu îl mai înțelegea nimeni”. Astfel, „s-a născut, a crescut și a trăit... în fericire, în nebunia vulgului, zadarnica viață contemplativă”, zadarnică fiindcă, angajată pe deplin în investigarea

lumii lui Dumnezeu, rămîne străină față de lumea noastră care este lumea oamenilor. Și „filosofii speculativi, ... cu toți de acord asupra deșertăciunii speculației, știu atâtea despre modul nostru omenesc de a trăi, cât ar ști acela care... s-ar fi născut printre muți, sau ar fi viețuit în afara lumii“. Omul este precum o spadă pe care Domnul a făurit-o nu ca să reflecteze asupra sa însăși, ci ca să fie de folos la luptă: „omul nu trebuie să-și irosească timpul căutînd să afle cu prea multă curiozitate cum Dumnezeu a creat sufletul nostru, însă el trebuie să acționeze astfel încît rămînînd bun în orice acțiune a sa să vrea mereu să fie bun și mereu să aibă faima bunătății“. ¹⁴

Prin cuvintele lui Brocardo, Speroni ajungea aici la o poziție extremă însă semnificativă, îndreptată deschis împotriva culturii academice care, fie ea platonică sau aristotelică, insista asupra demnității superioare a contemplației. Nu întîmplător Tasso pune pe buzele lui Porzio amenințarea: „să nu ne facă îngîmfați... prudența noastră omenască, nici să nu se aprecieze că ea poate să se compare cu demnitatea înțelepciunii, fiindcă lucrurile la care ea se raportează sînt omenesti, dar decît omul sînt multe lucruri mai divine.“ Și puțin mai înainte, vorbind despre înțeleptul virtuos care evită lumea, observase cum el nu se refugiază „între lucrurile inferioare, ci între cele superioare; nu între cele caduce, ci între cele nemuritoare; nu între cele terestre, ci între cele cerești; și în fuga sa se aseamănă cu Dumnezeu“ ¹⁵.

Astfel, dacă luăm al treilea volum din acel *corpus* aristotelico-averroistic publicat la Veneția de editorii Giunta, putem citi, în prefața la cărțile morale redactată de Giovan Bernardo Feliciano, o dezbatere de *duplici hominis felicitate, duplicique eius vita, activa et contemplativa*, unde fericirea perfectă a celui ce contemplă este exaltată în însăși solitudinea sa totală (*hominem verum et contemplativum non esse socia-bilem*) ¹⁶.

Din această cauză capătă în special relevanță amplă și complexa tratare a lui Paolo Paruta, în dialogurile *Despre perfecțiunea vieții politice* ¹⁷, publicate în 1579 și în care figurează încă unul din personajele dialogului lui Speroni, Gaspare Contarini. Opera lui Paruta, care în desfășurarea sa

amintește nu puțin discuțiile din Quattrocento despre *viața civică*, atinge, în general, și toate temele tradiționale, ca de exemplu aceea a soartei ¹⁸. Dar abordează în plin problema demnității vieții active. Nimeni nu neagă, remarcă Paruta, că pura cotelmplație, în deplina sa perfecțiune, posibilă de realizat în inteligențele angelice, nu este un lucru sublim. Dar omului, condiționat de simț, o astfel de înălțare îi este imposibilă. „Astfel încât, deci, cel mai bun meșter este acela care practică perfect vreo artă, cu toate că aceasta nu este dintre cele mai nobile, decât acela care dedându-se artei mai demne nu a înțeles altceva din aceasta decât anume principii; tot așa omul mai adevărat și mai fericit trebuie socotit acel care este înveșmîntat cu o haină perfectă de prudență...” Aceasta nu înseamnă o renunțare. Omul, în realitate, îl ajunge pe Dumnezeu tocmai în raportul uman „respectînd avantajul pe care unul îl poate împrumuta celuilalt, trăind împreună în viața civică. Ce... învățatură va fi mai nobilă, ce filosofie va fi mai adevărată decât aceea care ne conduce în acțiunile noastre omenești și ne învață să susținem noi înșine, cum se cuvine, familia și Patria? Deoarece filosofia nu este, cum bine spunea Pindar, precum o artă statuară care face figurile mute, lipsite de sentiment; dimpotrivă, sarcina ei este să ne trezească spiritele și să le facă mai deschise și pregătite pentru acțiunile civice, pentru ca, sub îndrumarea ei să putem cu mai mare cîștig să ne dedicăm binelui comun... Acestea sînt înfăptuiri într-adevăr însemnate și divine cărora abia dacă merită a le fi comparate cele ale omului solitar, născut parcă numai pentru sine însuși.”

Cu puțini ani înainte, în 1574, Stefano Guazzo, scria într-un mod asemănător în acele dialoguri ale sale despre *La civil conversazione* (*Conviețuirea civică*), ce se voiau totodată un manual de bune maniere și de morală expusă pe înțelesul tuturor. Și omul asemănător albinei „care nu poate trăi singură”, și natura limbajului, și morala ca sociabilitate, sînt motivele ce revin în lucrare pînă la o saturație supărătoare în peste șase sute de pagini, epigraf modest dar semnificativ ale unui întreg amplu curent de gîndire care în falimentul politic al Italiei spera încă să vadă zorii unei reînnoiri morale.

5. ISTORIE ȘI VIAȚĂ POLITICĂ

Poate vedea oricine cât de strâns legate de aceste reflecții erau meditațiile asupra istoriei și însăși cercetările istorice. Sigonio, preamărind istoria într-un discurs al său, observa tocmai că ea nu este „altceva decât zeloasa și clara demonstrație a științei morale”¹⁹. Istoricii ne atestă realitatea pe care moraliștii ne-o insuflă și pun în acord astfel, pe terenul concret, existența și necesitatea (*etenim philosophi quid agere homines debeant, historici, quid praeclare egerint, docent**). Fără confirmarea istoricului preceptele morale ar părea apeluri zadarnice și ridicole, aruncate în vînt, în timp ce exemplul le transformă în călăuze solemne și orientări vitale.

Într-un dialog foarte amplu, un adevărat tratat în care este citat pe larg Pomponazzi, Speroni caută să precizeze ce este istoria, fără însă să se îndepărteze de la comparația lui Aristotel între istorie și poezie, reducînd istoria la nararea amănuntului. Care, totuși, se prezintă drept adevărul pe care istoricul îl face eficace cu ajutorul artei retorice.²⁰

Nici platonul Patrizi nu pare să meargă mai departe în dialogurile sale *Della historia*, tipărite la Veneția în 1560. El căuta, este adevărat, în desfășurarea evenimentelor confirmarea unui divin plan providențial însă, găsea acolo mai ales învățăminte de prudență politică și îndemnuri la viața virtuoasă. Și ca el va proceda Aconcio în notele pe care, imitîndu-l, le-a redactat patru ani după aceea²¹.

Totuși, mai mult decît în considerațiile teoretice asupra istoriei, fructele acestei meditații asupra acțiunii concrete a oamenilor în lumea omenească s-au pîrguit la dizertațiile politice care se alimentau din istorie și care se constituiau împreună drept sfaturi civice și drept considerații filosofice privind întîmplările omenești. Realitatea istorică și meditația morală se reuniau în politica oscilînd între comentarea trecutului și învățătura pentru reconstruirea viitorului, la hotarul între etică și istorie, între imaginarea de cetăți ideale platonice și crudă fidelitate la cursul inexorabil al evenimentelor, nu judecate, ci acceptate integral. De aici tratatele

* Filozofii trebuie să-i învețe pe oameni ce să facă, istoricii, ce au făcut deosebit.

de politică sub forma de comentarii la opere de istorie, comentarii care — după spusele lui Giannotti²² — ne îngăduie „să cunoaștem cu exemple vii — ce anume trebuie să evităm și ce anume trebuie să urmăm”. Și o astfel de învățătură ne vine, insistă Giannotti, nu datorită unei valori paradigmatică a anticilor, ci deoarece ei au fost interpreți subtili și preciși „din care cauză socot că trebuie să fie mai insistent lăudați aceia care... examinînd moravurile timpurilor noastre nu le disprețuiesc în întregime, ci extrag acel fruct și acea utilitate care pot fi extrase din lucrurile imperfecte”. Istoria ne pune în față, vie în articularea sa dinamică, societatea și ne îngăduie să surprindem în ea acea neschimbătoare natură umană care a rămas în esență aceeași cu trecerea timpului. Este adevărat, desigur, observă Machiavelli, că lucrurile umane sînt mereu în mișcare, însă, și asupra acestui punct vor inista Cardano cît și Bruno, este vorba nu de un proces, ci de o inutilă unduire („sau le urcă sau le coboară”). Și admirația pentru antichitate nu se naște decît printr-o mai mare detașare și din stingerea pasiunilor („teamă și invidie”), pînă cînd ochiul devine capabil să surprindă în esența sa neschimbătoare umanitatea socială, astfel încît pare să-și piardă rațiunea „lauda și blestemul”. „Și gîndindu-mă eu cum se petrec aceste lucruri, apreciez că lumea a fost tot timpul alcătuită în același mod și în ea s-au găsit atît bine cît și tristețe, însă această tristețe și acest bine au fost diferite de la o provincie la alta”²³. Examinarea istoriei îl convinge pe Machiavelli de fixismul esențial al naturii omenеști și al faptei umane unde spațiul de manevră lăsat de necesitatea obiectivă virtuții noastre este destul de îngust și nu mai știi dacă el nu este, în fond, decît fructul unei păreri a noastre și al insuficienței cunoașteri. Tocmai de aici se naște uneori o ambivalență de ticăloșie și virtute care dacă nu va putea să se reabiliteze în fața conștiinței morale, se răscumpără totuși într-o rece și rațională viziune asupra esenței lucrurilor. În care intră tot, chiar și religia înțeleasă ca fenomen și eveniment pur uman, reabsorbit într-o viziune care face abstracție de cît sîntem pradă necesarului, eternului, uniformului.

Ceea ce de altfel la Machiavelli, constituie o trecere pe un plan metafizic, insinuînd, în ceea ce voia să fie viziune pămînteană și concretă asupra lumii oamenilor, premisele

unei concepții rigide-naturaliste asupra societății. Așa cum cu subtilitate a sesizat Guicciardini, îndrăgostit de o fidelitate potrivită cu schimbătoarea și singulara experiență umană. „Nu știu ce plăcere mai mare aș putea avea decât aceea de a auzi vorbind despre lucrurile publice și civice un om în vîrstă și cu o socotință aparte, care nu a învățat aceste lucruri din cărțile filosofilor, ci din experiență și acțiune care reprezintă modul adevărat de a învăța ²⁴.“

Guicciardini, într-adevăr, se menține constant între acele limite ale nedeterminării lăsate nesigure de Machiavelli, preocupat mereu de *n a t u r a* lucrurilor. Guicciardini nu ne vorbește de ceea ce este *n a t u r a l*, necesar, de ceea ce se confirmă mereu. El insistă asupra „varietății împrejurărilor“, asupra „diversității“, asupra fluidității „experienței“, asupra *accidentalului*, asupra *întîmplătorului*, asupra „firii diferite a oamenilor“. Și „lucrurile lumii“ el învață „să fie judecate și rezolvate de la o zi la alta“. Ceea ce a constituit semnul cel mai înalt al înțelepciunii sale civice, refuzul precis al oricărei abstracții filosofice în legătură cu lumea civică a oamenilor, orientarea conștientă către o filosofie a umanului fidelă cu adevărat realității raporturilor umane. Și cu aceasta Guicciardini se situa dincolo de acei cinquecentisti tîrzii care nu din perspectiva lui Titus Livius, ci de acum din cea a lui Tacitus, și mergînd mereu pe urmele lui Machiavelli, vor vedea încă istoria, politica și morala ca determinare a „adevărului imuabil“ a naturii omului și lucrurilor ²⁵.

VIII. CERCETĂRI PRIVIND NATURA

1. LEONARDO DA VINCI

La temelia unei mari părți a științei Renașterii rămîne subînțeleasă, supoziția, pusă într-o clară lumină de către Ficino, a unei perfecte corespondențe între mintea omenească și realitate prin intermediul matematicii în care se oglindește în chip exemplar ritmul precis cu care Domnul a creat universul (*numero, pondere et mensura*). Acest postulat pitagorico-platonic, al unui fel de armonie prestabilită între lume și om, bazată pe platonul Dumnezeu geometrizarant este comun lui Leonardo „*omo senza lettere*” („om fără carte”), ca și lui Galileo, dușman ai „trîmbițătorilor” repetători ai anticului, dar sigur la modul dogmatic de faptul că Dumnezeu a scris universul cu caractere matematice.

Era implicată referirea, devenită apoi explicită în cartezianism, la adevăratul Dumnezeu, la imutabila bază a rațiunii divine. Cum observa la începutul secolului al XVI-lea Luca Paccioli, „Dumnezeu nu poate să se schimbe”, și „tot ceea ce observăm în universul inferior și superior, trebuie să fie în mod necesar, ca greutate și măsură, determinat de număr”¹. Cabalismul lui Pico și al adeptilor, săi, pînă la ecurile sale din secolul al XVII-lea, se bazează pe această încredere pitagoreică în virtutea numărului. Asemănătoare este atitudinea lui Leonardo da Vinci care, dacă îi disprețuiește pe gramaticienii înțepeniți asupra opoziției între științele naturii și spirit, vede natura la modul foarte ficinian, împregnată de rațiunea divină „care trăiește infuzată în ea”. Experiența sa, ca atitudine, nu este diferită de acel umil respect predicat de umaniști în fața textelor pe care le citeau și le interpretau. Doar că Leonardo, dincolo de operele poezilor, voia să citească opera lui Dumnezeu, cartea lumii; „oare aceștia nu știau — exclamă el — că lucrurile mele sînt mult mai mult extrase din experiență decît cuvîntul cuiva, cuvînt care a călăuzit pe cel ce a scris bine și pe care îl consider drept călăuză”.

În felul său și Leonardo este fiul umaniștilor; metoda lor, care constituia reîntoarcerea, dincolo de orice diafragmă,

la realitatea genuină, era metoda sa; doar că, pentru a reveni la realitatea fizică, trebuia să judece critic orice autoritate și să elibereze lucrurile de „veșmintele întâmplătoare”. „Înțelepciunea este fiica experienței. Cine discută prevalându-se de autoritate nu folosește talentul, ci, mai degrabă, memoria. Trebuie evitate preceptele acelor gânditori ale căror raționamente nu sînt confirmate de experiență.” Experiența care este poarta deschisă spre rațiunea lucrurilor, experiență care nu este negare a rațiunii, ci respect pentru rațiunea lucrurilor de dincolo de rațiunea noastră: „nici un efect nu este nemotivat în natură; dacă înțelegi rațiunea nu-ți trebuie experiență.” Fiindcă de un lucru este mai ales convins Leonardo cu o foarte fermă credință, anume că natura este în interiorul ei guvernată de o regulă rațională („natura este constrînsă de rațiunea legii sale, lege care trăiește insuflată în ea”), că această regulă se exprimă și se traduce matematic („nici o cercetare omenească nu se poate pretinde știință adevărată dacă nu poate fi demonstrată matematic”), că acest suflet rațional al universului este forța ce pătrunde peste tot, sigiliu multiplu al Soarelui unic al întregului („lumina sa luminează toate corpurile cerești care sînt răspîndite în univers, toate sufletele se trag din ea deoarece căldura care există în animalele vii vine de la suflet și în univers nu există nici o altă căldură sau altă lumină). Este vizibil pentru oricine cît ficinianism este în acest Soare.

Experiența nu are decît o funcție intermediară de acceptare care dezvăluie cum discursul rațional nu se epuizează în minte ca pură posibilitate. „Dacă vei afirma că științele care încep și sfîrșesc în minte conțin adevăr... răspunsul va fi negativ”, deoarece „în astfel de demersuri mentale nu intervine experiența fără care nimic nu este sigur”. Și această verificare este necesară raționării umane întrucît mintea omenească nu este creatoare, precum cea divină cu care, în schimb, este asimilată aceea a artistului a cărui gândire nu se canalizează spre o verificare, ci spre o producere; „zeitatea care are știința pictorului se transformă într-un fel de minte divină, deoarece cu autoritate deplină tratează despre generare...”

2. GIROLAMO CARDANO

Reminiscențe platonice, unite cu un interes viu pentru cercetarea naturală, regăsim în acel Girolamo Cardano pe care Bruno în *De immenso* îl condamnă fără îndoială ca *rudis et amens fabulator**. În *epistola nuncupatoria* ce deschide acea vastă și curioasă enciclopedie care este *De rerum varietate*, Cardano prezintă, nu fără eficacitate, setea nepotolită de cunoaștere care îl împinge să cerceteze: „pentru om bucuria și fericirea supremă constă în cunoașterea tainelor secrete ale cerului, ascunzișurile misterioase ale naturii, mințile divine, ordinea universului“. Și această cunoaștere îl eliberează cu adevărat pe om de apăsarea morții („*a mortalitate ipsa seiungitur*“). Și această cunoaștere Cardano credea că o cuprinsese în complexitatea ei și că o unificase în răbdarea sa divină originară: „acea culme sublimă, neajunsă de nimeni după Plotin, și anume originea și scopul tuturor lucrurilor, am cuprins-o în cele șapte cărți ale mele *De aeternitatis arcanis*; iar ordinea universului și a tuturor lucrurilor separate conținute în el am cuprins-o în cele patru cărți *De fato*. Admirator al experienței și susținător pînă la ultima limită a cercetării naturale, el îi simțea, totuși, lipsurile și afirma astfel, totodată, drepturile judecății matematice. Ba chiar, cum repetă el, doar un proces coborîtor de la unu la mulți poate să evite nesiguranța cunoașterii noastre („*inde incerta nostra cognitio, quae si ab uno ad multa descendere posset, confusionem vitaret*“). Dar legătura cu corpul, sinteza instabilă sens-rațiune, ne împiedică să surprindem în plin acele esențe ideale („*res incorporeae*“) care sînt principiile corpurilor însăși („*quae etiam corporum sunt principia*“) și, mai ales, ne înlătură viziunea adecvată a legăturii cauzale după care însăși lucrurile sînt generate de principiile lor. Cunoașterea noastră fizică este o cunoaștere de suprafață, este o alunecare pe deasupra lucrurilor, fără a le pătrunde sufletul, prin mijlocirea unor pure analogii și similitudini („*anima humana, in corpore posita, substantias rerum attingere non potest, sed in illarum superficie vagatur...scrutando mensuras...similitudines...*“)**. Matematica este

* Povestitor grosolan și nebun.

** Sufletul omenesc situat în corp nu poate atinge esența lucrurilor ci rătăcește la suprafața lor, cercetînd proporțiile... asemănările.

2. GIROLAMO CARDANO

Reminiscențe platonice, unite cu un interes viu pentru cercetarea naturală, regăsim în acel Girolamo Cardano pe care Bruno în *De immenso* îl condamnă fără îndoială ca *rudis et amens fabulator**. În *epistola nuncupatoria* ce deschide acea vastă și curioasă enciclopedie care este *De rerum varietate*, Cardano prezintă, nu fără eficacitate, setea nepotolită de cunoaștere care îl împinge să cerceteze: „pentru om bucuria și fericirea supremă constă în cunoașterea tainelor secrete ale cerului, ascunzișurile misterioase ale naturii, mințile divine, ordinea universului”. Și această cunoaștere îl eliberează cu adevărat pe om de apăsarea morții („*a mortalitate ipsa seiungitur*”). Și această cunoaștere Cardano credea că o cuprinsese în complexitatea ei și că o unificase în răbdarea sa divină originară: „acea culme sublimă, neajunsă de nimeni după Plotin, și anume originea și scopul tuturor lucrurilor, am cuprins-o în cele șapte cărți ale mele *De aeternitatis arcanis*; iar ordinea universului și a tuturor lucrurilor separate conținute în el am cuprins-o în cele patru cărți *De fato*. Admirator al experienței și susținător pînă la ultima limită a cercetării naturale, el îi simțea, totuși, lipsurile și afirma astfel, totodată, drepturile judecății matematice. Ba chiar, cum repetă el, doar un proces coborîtor de la unu la mulți poate să evite nesiguranța cunoașterii noastre („*inde incerta nostra cognitio, quae si ab uno ad multa descendere posset, confusionem vitaret*”). Dar legătura cu corpul, sinteza instabilă sens-rațiune, ne împiedică să surprindem în plin acele esențe ideale („*res incorporeae*”) care sînt principiile corpurilor însăși („*quae etiam corporum sunt principia*”) și, mai ales, ne înlătură viziunea adecvată a legăturii cauzale după care însăși lucrurile sînt generate de principiile lor. Cunoașterea noastră fizică este o cunoaștere de suprafață, este o alunecare pe deasupra lucrurilor, fără a le pătrunde sufletul, prin mijlocirea unor pure analogii și similitudini („*anima humana, in corpore posita, substantias rerum attingere non potest, sed in illarum superficie vagatur... scrutando mensuras... similitudines...*”)**. Matematica este

* Porcistitor grosolan și nebun.

** Sufletul omenesc situat în corp nu poate atinge esența lucrurilor ci rătăcește la suprafața lor... corectînd proporțiile... asemănările.

validă în formalitatea ei „abstractă”; certitudinea sa rezidă în mintea care o produce și care, fiind totodată lucrul produs, o posedă din plin („*scientia vero, quae res facit, est quasi ipsa res...*”).* Însă o posedă în contextul precis al producerii sale, fără a putea evalua pe deplin valabilitatea sa pentru cunoașterea realității fizice.

Cardano, în fine, simte toată dificultatea trecerii de la mental la real, de la idee („*a principiis animae ab initio inditis*”) la lucruri. El este deplin convins de ordinea totulului („*tantum rerum ordinem*”), de lanțul care unifică totul („*omnia conexa sunt atque in unum deducta*”), dar nu știe să găsească nodul, punctul unirii, și rămîne nedumerit între unitatea postulată de rațiune și dispersarea experienței. Din care cauză este atras să nege viața și mișcarea totulului, imobilizat prin doctrina veșnicei reveniri care reduce evoluția la simplă aparență. „Revin nu numai lucrurile naturale, ci și opiniile noastre... Rămîn aceleași sufletele egale ca număr... și se repetă de infinite ori aceleași opinii, adevărate și absurde.” Ca și pentru Bruno, care va insista cu elocvență asupra aceluiași concept, mulți și Unu se fixează fără dezvoltare și aceleași procese ale intelectului, extins aproape la tot („*quasi coextenditur omnibus*”) se estompează într-un ritm ce devine mecanic și își pierde valoarea („*contrahitur et extenditur, fulget et obscuratur, silet et operatur*”). Este însă adevărat că trecerea la divin, pe care Cardano nu o neagă, și care-i deschide omului posibilitatea miracolului, rămîne misterioasă și miraculoasă ea însăși. Și totuși doar acolo, în conexiunea Unu-mulți, stă secretul celor mulți și al ordinei lor; dar cunoașterea lui nu este accesibilă omului — *si scirem, Deus essem*.

De aceea experiența se fărâmițează în mii de observații disperate, iar metafizica se usucă în postularea abstractă a Unului plotinian; de aceea, poate, Cardano, precum mai apoi și Della Porta, privește, mai degrabă decît la cursul normal al evenimentelor, la extraordinar și la misterios, vizînd fulgerul iluminator al unei revelații divine („*afflatus, cum manifeste cognoscimus admoneri divinitus*”)².

* Este o știință care produce lucruri, este ca și cum ai fi lucrul însuși...

3. GIROLAMO FRACASTORO ȘI G. B. DELLA PORTA

Pe un plan, dimpotrivă, oarecum mai riguros de experiență — *magistra experientia* — vrea să se mențină în toate cercetările sale Girolamo Fracastoro care se preocupă mereu să regăsească cauza particulară și proprie și nu pe cea universală și inițială („*hic non universalem et primam causam quaerimus, sed particularem et propriam, quae esse non potest eorum ullum, quae immaterialia sunt*”). Și aceasta este tema pe care și-o propune în *De sympathia et antipathia rerum* în care, căutând originile „miraculosului consens” ce leagă particolele constitutive ale lucrurilor, înțelege simpatia și antipatia ca pe adevărate forțe fizice, excluzând orice element misterios sau „spiritual”. Și cu același ton combate astrologia aplicată la medicină și descrie în *Turris* fenomenologia proceselor cunoașterii.

Omul de știință, ca atare, descrie și precizează cauzele specifice sau, cum s-ar spune mai bine, legăturile constante care leagă fenomenele unul de altul. C a u z a, adică puterea generatoare a lucrurilor este, pe un alt plan, inaccesibilă cunoașterii umane. O va cînta poetul, și Fracastoro a fost un fin poet, slăvind libera, divina, născătoarea Natură, capabilă, dacă vrea, să schimbe însăși ordinea lucrurilor („*forsitan et tempus veniet...*”).

Într-o scrisoare adresată lui Giovan Battista Ramusio, Fracastoro se lăuda că în studiile sale „ciudate” de medicină astrologică, dedicate zilelor critice, a s a l v a t o r i c e l u c r u cu cauze naturale („*salves orice lucru de mișcarea noastră umorală*”)³. Giovan Battista della Porta în multe din scrierile sale de magie, de astrologie și asemănătoare, pleacă și el de la aceeași experiență, de a readuce sub semnul cercetării științifice acele corespondențe complexe, între corp și suflet care par, dimpotrivă, de domeniul miraculosului și extraordinarului: „a observa cu ochi de linx fenomenele în care, după efectuarea observației, se poate acționa iute”. Astfel, m a g i a n a t u r a l ă este știință ce oferă o trecere imediată la tehnică;⁴ *fisiognomia* este determinare de raporturi de interdependență între suflet și corp, între materie și spirit, între stele și viața omenească; „experiența ne face să observăm cu ușurință că sufletul nu este indiferent la

mișcările corpului, așa cum corpul se viciază datorită pasiunilor sufletului”.

Dar Della Porta se lasă sedus repede de miraculos, de neobișnuit, de minune, și nu ezită să proclame că „cine caută o rațiune a totului, distruge totodată știință și rațiune; cine nu crede în minunile naturii caută într-un fel să distrugă filosofia”. Nu, ca în Fracastoro, angajare modestă în urmărirea comportamentului constant, ci dorință permanentă de a surprinde cheia activității producătoare a lucrurilor, „secretul și modul de a acționa... foarte vechi și cât se poate de demn”, piatra filosofală, arta miracolului. Și este cu adevărat curioasă această răsturnare, prin care, porniți la drum în scopul construirii științei pe uniform, se vrea apoi să se găsească indiciul însăși al creativității divinei naturi în lucrul de excepție. Ceea ce constituia, în fond, un fel divers de a traduce neliniștitoarea problemă a lui Cardano, a trecerii de la divinul Unu la multiplul real pe care omul ajunge să-l descrie, însă nu reușește să-l explice.⁵

4. ANDREA CESALPINO

Un peripatetism mai consecvent, lipsit de indulgență față de visele magice ne oferă, dimpotrivă, *Quaestiones peripateticæ* de Andrea Cesalpino, apărute la Veneția în 1571 și în care aristotelismul este înțeles ca referire la experiența concretă. Este adevărat, așa cum afirmă el, că Aristotel a ridicat filosofia la cea mai înaltă culme omenească a sa, astfel încât, „după aproape două mii de ani, toate ostenele au drept scop doar înțelegerea lui Aristotel”. Dar mai este adevărat și că a-l urma pe Aristotel nu înseamnă altceva decât să observi natura. „Dacă de la corpurile naturale primim o învățătură fără greșeli, de ce atunci să avem mai mare încredere în rațiune? Este o slăbiciune a inteligenței abandonarea percepției în favoarea invocării rațiunii.” Datele imediate nu mint niciodată; „putem crede într-o minciună a naturii, atunci când ne arată polul cu ajutorul magnetului... sau trebuie să atribuim mai degrabă minciuna rațiunii care se îndepărtează de natură?”.

Și această natură el o prezintă, în mod aristotelic, îndreptată către un țel, înălțată ordonat în trepte, unde însă orice

treaptă tinde la propria perfecțiune. Astfel, finalitate nu înseamnă devalorizarea a ceea ce este mai jos față de ceea ce se află mai sus, ci, dimpotrivă, reevaluare a oricărui moment luat în sine. Așa că nu există părți sau funcții rușinoase: „în natură nu sînt rușini, chiar lucrurile cele mai umile au partea lor de divin”.

Tocmai accentuarea valorii oricărui moment, a oricărui grad al realității ca perfect în sine, îl determină, tratînd despre suflet, să se îndrepte spre deplina imanență și conexiunea cea mai strînsă a sensibilului cu inteligibilul, ajungînd pînă la a se întreba „în ce fel oare se pot deosebi sufletele oamenilor de cele ale altor ființe muritoare”⁶. Desigur, el nu s-a oprit aici și cu deplină ambiguitate a încercat să salveze nemurirea sufletului individual. Însă poziția sa rămîne oricum de maximum interes, mai mult decît prin subtilele observații vizînd particularul, prin acest aristotelism al său care se transformă în apărarea deschisă și fermă a drepturilor experienței și a observării imediate a naturii. Nu întîmplător *De rerum natura iuxta propria principia* de Telesio se va desfășura adesea cu tonul unui comentariu la *Fizica* lui Aristotel.

5. BERNARDINO TELESIO

Bernardino Telesio, din Cosenza, a fost în primii ani discipolul unui unchi, Antonio Telesio, poet obscur, ce slăvea, în versuri lucrețiene, *omniparens natura*. Ar fi însă foarte greșit să se caute la el o inspirație originală într-o epocă în care oarecum toți, urmînd exemple ilustre, urmau o modă răspîdită. Bernardino Telesio nu a fost străin de cultura filosofică a timpului său, a studiat însă la Padova și l-a stimat și venerat pe Vincenzo Maggi, cunoscutul aristotelic căruia i-a dat spre consultare primele două cărți ale capodoperei sale, discutîndu-le îndelung împreună și obținîndu-i aprobarea (*principia non improbat, et quod non e principis flueret videre nihil potuit*”). Legătură ideală, deci, de care nu se poate să nu se țină cont, cu cel mai inteligent aristotelism oficial.

* A aprobat principiile și n-a putut să vadă nimic oare nu decurgea din principii.

Contemporanilor și predecesorilor Telesio le reproșează mai ales de a fi construit sisteme arbitrare, amestecuri ciudate de experiență și rațiune, fără a respecta sau asculta natura, ci violentînd-o în mod barbar. „Prea încrezători în ei înșiși, fără a observa cum trebuie acordul intim al lucrurilor și forțele lor, fără a recunoaște în lucruri grandoarea, inteligența și capacitatea ce le fuseseră conferite, ci întrecîndu-se în înțelepciune cu Dumnezeu în căutarea cu ajutorul rațiunii a principiilor și a cauzelor lumii, crezînd că trebuie să inventeze ceea ce nu reușeau să găsească, au închipuit lumea după bunul lor plac (*veluti suo arbitrato mundum effinxere*)”. Și au recreat-o într-adevăr, chiar dacă într-un fel cu totul imaginar, după chipul și asemănarea lor, „rivali nu numai ai înțelepciunii Domnului, ci și ai puterii acestuia”⁷.

Telesio refuză astfel de metode (*tardiore ingenio et animo remissiore**) și nu își propune o înțelepciune divină ci una umană (*humanae omnino sapientiae amatores cultoresque***), simplă pînă la umilință. Subînțelesul polemic împotriva conceptului unui om care se face pe sine măsură a universului, se dezvăluie în insistența cu care revine asupra faptului că opera sa nu poartă în ea nimic miraculos (*nihil divinum, nihil admiratione dignum, nihil etiam valde acutum****). Măsura științei noastre, ca și a acțiunii noastre, este natura care se dezvăluie simțului care este, și el, natură. „Noi am urmat simțul și natura; natura care este în acord permanent cu sine însăși, care acționează și înfăptuiește mereu același lucru în același mod (*perpetuo sibi ipsi concors, idem semper et eodem agit modo, atque idem semper operatur*****)”. Unde ceea ce interesează mai mult este această credință, totodată ingenuă și dogmatică, în uniformitatea și consecvența naturii, mereu egală cu sine, fixă, stăpînită de norme inderogabile. Natură uniformă, care se relevă pe deplin în simțuri, care chiar este ea însăși simț datorită sensibilității universale („toate ființele au simț”).

* Cu un spirit prea leneș și cu un suflet prea indiferent.

** Iubitorii și modelatorii unei înțelepciuni cu totul omenești.

*** Nimic divin, nimic demn de admirație și nimic deosebit de strălucitor.

**** Permanent în concordanță cu ea însăși, mereu aceeași, acționează în același fel și mereu lucrează.

Într-adevăr, analizînd structura realităţii, Telesio se îndepărtează mai puţin de ceea ce poate să rezulte la prima vedere din aristotelism. Substanţa fiecărei fiinţe reale, insistă el, este complexă şi formată dintr-un substrat receptiv, care este materia, şi de două forţe care acţionează, caldul şi frigul. Deşi uneori el numeşte substanţe în sine fiecare din aceste elemente, în realitate orice particulă (*„quantulavis entis cujusvis particula, quin punctum quodvis”*) este mereu o unitate complexă, alcătuită dintr-un raport intim de pasivitate-activitate, forţă în acţiune-rezistenţă, din aspecte, în fine, pe care doar o examinare abstractă le izolează şi le surprinde ca atare.⁸

Ba mai mult: întreaga realitate, în orice aspect şi moment al său este înzestrată cu sensibilitate şi orice cunoştinţă încolţeşte în simţ, din o anume formă aurorală de cunoaştere. Simţirea este intrinsecă naturii în acţiune care va trebui să aibă, pentru a se conserva, o informaţie, oricît de nelămurită, despre ceea ce îi foloseşte şi despre ceea ce îi dăunează. „Dacă naturile trebuie conservate — scrie Telesio în redactarea în două cărţi a operei sale — este necesar nu doar a li se insufla o mare poftă de autoconservare şi o mare aversiune faţă de propria distrugere, ci şi o forţă de cunoaştere a celor potrivite şi asemănătoare, ale celor contrare şi neasemănătoare. Fiindcă zadarnic vor dori să se conserve şi se vor opune procesului de destrămare dacă nu vor cunoaşte pe cele datorită cărora sînt conservate şi pe cele din pricina cărora sînt lezate.”⁹ Raţiunea pe care Telesio pare să-şi întemeieze această originară înzestrare a lumii are un parfum pe deplin platonice şi teologizant: Dumnezeu este bun, nu invidiază, a înfăptuit o lume perfectă şi deci nu poate să fi luat creaturilor mijlocul de a se conserva; „şi toate aceste proprietăţi sînt atribuite naturilor în acţiune, astfel încît să nu pară că cel care le-a creat a uitat să le conserve şi, ca un meşter leneş, nu le-a dat toate lucrurile necesare pentru conservarea lor; adică forţa şi simţul...”

Aşa precum în orice parte, oricît de mică, a realităţii există, totdeauna, activitate şi pasivitate, opacă rezistenţă materială şi forţă în acţiune, tot astfel, în toate există, indivizibilă capacitatea de simţire şi deci de cunoaştere. Cunoaştere şi fiinţă se interpenetrează, în modul în care la ioni se interpenetrau fiinţă şi viaţă.

În faţa obiecţiei, care şi-o va formula şi Campanella, că alte fiinţe, diferite de animale, nu au organe senzoriale, Tele-

sio răspunde cu multă claritate că acelea sînt simple mijloace și instrumente ale sensibilității. „Nu datorită faptului că nici unui alt lucru nu i s-au conferit organele și instrumentele cu care rezultă că animalele simt, trebuie să se spună că doar animalele sînt înzestrate cu facultatea de a simți și că celelalte ființe sînt cu totul lipsite de aceasta. Deoarece nu rezultă... că organele senzoriale conferă capacitatea de a acționa sau de a simți sau conferă ușurință sufletului care simte, ci doar fac aceasta, adică îndrumază acțiunea lucrurilor sensibile...” Acolo unde, dimpotrivă, diferențierea nu a avut loc, toată ființa este simț în toate componentele sale; „nu au nevoie nici de orificii nici de pori..., fiind însă asemănătoare și într-adevăr una, este necesar ca, suferind la fel, să simtă la fel în părțile exterioare ca și în cele interioare și intrinsece”. Cum expresiv va spune Bruno, sînt tot ochi peste întreg orizontul.¹⁰

Dar sensul nu este, și aceasta Telesio o va clarifica bine, nici pasiunea *spiritus*-ului, adică a materiei subtile care se agită în interiorul celei care simte, nici acțiune sau solicitare exterioară a lucrurilor („*vel illarum actio impulsioque, vel spiritus passio commotioque*”). Este, dimpotrivă, perceperea unor astfel de schimbări („*illarum harumque perceptio sensus sit oportet*”). Ceea ce însemna acceptarea tezei însuflețirii universale a lucrurilor.¹¹

Precum se vede, premisele telesiene, privitoare la o natură studiată *juxta propria principia* pe unica bază a simțului, își găseau o gravă limitare într-o serie de supoziții metafizice acceptate în chip dogmatic. *Magis metaphisica videtur quam physica**, îi atrage atenția Patrizi, care îl întreabă totodată ce simț i-a putut dezvălui structura intimă a lumii și materia și aceeași sensibilitate universală¹². Pretenția telesiană de a opune fizicii aristotelice, în întregime străbătută de poziții metafizice, o pură fizică construită empiric, falimenta deplin. Și nu pentru că, așa cum a susținut vreun critic modern, Telesio a pus înaintea lumii, în mod aproape cartezian, un Dumnezeu creator, sau pentru că a sustras morala cercetării naturale, sau pentru că a înscris în om, în mecanismul sensibil, sufletul separat și creat. Telesio contrazicea premisele sale cînd afirma uniformitatea naturii, cînd p r e -

* Pare mai mult metafizică decît fizică.

s u p u n e a structura substanței, când își închipuia, fără a proba, sensibilitatea universală. Dar cum atât de fin îi scria Francesco Patrizi, dacă meditația sa nu rezistă pe planul științific, se răscumpăra pe cel metafizic. Și ideea să despre o interpenetrare fără reziduuri între simț și natură, pasivitate și activitate și conștiință; despre o lume care e una și aceeași, atât ca lume reală cât și ca lume simțită; toate acestea trebuiau să deschidă o cale fecundă reflecției campanelliene privitoare la structura ființei. Însă pe linia lui Telesio se situează tocmai metafizica lui Campanella și nu fizica lui Galileo.

6. METAFIZICA LUMINII

Elevi ai lui Telesio au fost Sertorio Quattromani, fidelul său interpret ce reunea dragostea pentru Petrarca cu admirația pentru noua filosofie, Antonio Persio care l-a apărat împotriva lui Patrizi, Donio și, în fine, cel mai de seamă, Campanella care l-a apărat împotriva lui Marta¹³.

De influența telesiană nu a scăpat totuși același Francesco Patrizi da Cherso, profesor de filosofie platonice la Universitatea din Ferrara, elev la Padova al lui Tomitano, al lui Passero, al lui Lazzaro Buonamici, al lui Francesco Robertello. De la atât de mulți aristotelici s-a ales cu o ură profundă față de Aristotel, ură pe care a revărsat-o în *Discussiones peripateticae*, monument însemnat de critică unde lui Aristotel îi sînt contrapuși presocraticii cu naturalismul lor, în timp ce maestrului celor învățați îi este adresată aceeași acuzație de incongruență care am văzut că i-a fost adresată lui Telesio. După atîta exaltare a simțurilor, de ce să se pună la bazele fizicii principii care nu vor putea niciodată să cadă sub simțuri? *Admiror principia ea posuisse quae nullis sensibus percipiantur.**

Dar metafizica sa, adăpată la cele mai disparate izvoare stoico-platonice, compilate cu cele mai tulburi elemente ale tradiției ermetico-caldeene, se raporta la tradiția de acum clasică a școlii ficiniene. El vrea să plece, e adevărat, de la simț (*a sensibus exordium primum*). Primul dintre simțuri

* Mă mir că a stabilit acele principii care nu pot fi percepute de nici unul dintre simțuri

este vederea; obiectul vederii este lumina; temelie inițială a lumii este lumina, *corp lipsit de corporalitate*, formă și materie, *ille primaevus fluor* care descinzând de la Dumnezeu, *pater luminum*, aproape se identifică cu spațiul pe care îl pătrunde, infinită ca și acesta, infinită ca și lumea.¹⁴

În timp ce, pe de o parte, viziunea panpsihistă și exaltarea simțului și concepția spațiului îl legau de Telesio, în timp ce poziția lumii infinite îl reconciliau cu Bruno care totuși îl defăimase ca „excrement de pedanți”, celebrarea inspirată a luminii trimite la *Zodiacus vitae* de Marcello Palingenio Stellato¹⁵. În lumea supracerească se așterne, infinită pentru el, lumina, imagine a puterii infinite a Domnului („*quoniam potuit facere infinita, putandum est fecisse infinita, omnem-que explesse vigorem*”). Dumnezeuul infinit s-a manifestat în infinit; ceea ce constituie o judecată dragă lui Bruno la care capătă uneori nuanță spinoziană.

Lumina pătrunde în lumea cerească și terestră și devine lumină vizibilă. Aici jos, în trecătoarea întâmplare a lumii („*terra breve hospitium*“*), în zadarnica goană a lucrurilor („*nugae et mera somnia sunt haec*“**), omul năzuiește cu nerăbdare către patria cerească:

*Patrias optate revisere sedes
Hanc igitur fragilem vitam contemnite cuius
Principium est fletus, medium labor et dolor, at mors
Finis.****

* Pământul, adăpost vremelnic.

** Acestea sînt fleacuri și vise deșarte.

*** Să doriți să revedeți așezările pămîntești / Disprețuiți această viață trecătoare al cărui / Început este jalea, mijlocul o trudă și durere iar moartea / sfîrșitul.

IX. DE LA GIORDANO BRUNO LA TOMMASO CAMPANELLA

1. RENAȘTERE ȘI REFORMĂ

Impulsul profund către o reînnoire radicală, implicită într-o mare parte a umanismului, nu putea să nu se manifeste și pe terenul religios. Dacă Reforma protestantă a avut în Italia un ecou palid și doar focuri sporadice s-au aprins ici-colo, în grupuri de intelectuali priviți cu indiferență și adeseori criticați cu asprime, chiar și în mediul mai cultivat, nu au lipsit, pe planul filosofic, visurile de reînnoire totală a conviețuirii umane, visuri ce priveau totodată politica și religia. Reforma deborda uneori într-o nouă închidere confesională, într-o aspră intoleranță, într-o descurajare a omului și într-o condamnare a lumii. Umanismul însemnase răscum-părare a umanului, celebrare a libertății, respect pentru orice credință, critică liberă și toleranță. Valla își învățase discipolii să citească textele sacre cu ochi pătrunzători și lipsiți de preocupări dogmatice, astfel încât să merite elogiul necondiționat al lui Erasmus de fondator al noii filologii biblice. Ficino relevase corespondențele secrete ale tuturor religiilor, acordul ascuns al oricărei religii și oricărei filosofii, în *logos*-ul care justifică tot și întemeiază tot. Critică liberă, s-a spus, și toleranță. De aici nu putea să nu se nască schița unei noi conviețuiri umane reconstruită moralmente, întemeiată rațional, capabilă să dea oamenilor fericirea terestră și mântuirea sufletului.

În a doua jumătate a secolului al XVI-lea, Francesco Sansovino, descriind ideala *Republică a Utopiei*, ne va înfățișa o religie bazată pe o „secretă și eternă divinitate, situată deasupra oricărei capacități umane, care prin virtute și nu prin grandoare se răspîndește în această lume”¹. Și această divinitate locuitorii Utopiei sînt apoi gata să o recunoască în Dumnezeu-tatăl al creștinismului care se înfățișează astfel drept religia rațională perfectă. Religioasă este viziunea lor asupra vieții în comun și religia stă la baza vieții civice. „Controversa principală între ei constă în dezbaterea privind

în ce anume constă adevărata fericire a omului... Dar înclină... să creadă că viața fericită constă în voință. Și se servesc în acest scop de religie care însă pentru ei este apăsătoare și severă și niciodată nu discută despre fericire fără a uni împreună unele principii extrase din religie și din filosofie. Socotesc că fără acestea rațiunea umană este trunchiată și neputincioasă pentru a cerceta adevărata fericire... Cu toate că astfel de principii vin de la Religie, gîndesc totuși că sînt obligați să le creadă și să le accepte cu motivări și întemeieri omenești.”²

Oricine poate vedea înrudirea strînsă între o astfel alcătuită *Republică a Utopiei* și „regatele lui Cristos” sau *Republicile catolice*, adică „universale reuniri”, încolțite pe terenul evident religios, chiar dacă eretic³. În asemenea speranțe de omenească reconstrucție spirituală au confluit și din ele s-au nutrit inspiratele construcții ale celor mai de seamă gînditori ai Renașterii tîrzii, precum Bruno și Campanella, cîteodată foarte apropiați, chiar dacă uneori, dimpotrivă, foarte îndepărtați, tocmai datorită speranței comune într-o reînnoire a lumii. Opera lor prezintă, desigur, un amestec ciudat de credințe astrologice, de practici magice, de vise messianice. Dar îi unește o dorință puternică de eliberare omenească care îi inobilează și îi mîntuiește de orice eroare și de orice ingenuitate. „Cu această filosofie — sînt cuvintele lui Giordano Bruno — sufletul mi se încîntă și intelectul dobîndește măreție. Totuși, oricare ar fi punctul acestui sfîrșit pe care îl aștept, dacă schimbarea e adevărată eu care mă aflu în noapte, aștept ziua.” Pînă ce lumina „în această patrie” nu va fi iluminat pentru toți cu splendoare solară „anumite umbre ale Ideilor ce strălucesc momentan doar pentru mințile înțeleptului, „care [idei] înspăimîntă într-adevăr fiarele și îi fac pe măgari să rămîină hăt departe, în urmă, ca diavolii dantești.”

2. RELIGIE ȘI FILOSOFIE LA BRUNO

Nu se poate în nici un caz nega că o profundă nevoie de reînnoire spirituală străbate în toată opera lui Bruno, chiar dacă se vrea să se arunce îndoiala asupra preciselor sale intenții reformatoare. („Poate s-a întors în Germania pentru

a realiza secta sa.") Un suflu religios traversează toate scrierile sale și le înflăcărează, chiar dacă ulterior îl poartă către blasfemizarea religiei creștine. Dacă însă critica superstițiilor populare, extinsă uneori la orice formă de religie pozitivă, se revărsa în *Spaccio (Mesaj)* în cunoscutele atacuri la divinitatea lui Christos, și, în general, la venerarea sfinților („coboară apoi să adulmece în substanță drept dumnezei pe acei ce au tot atît spirit cît animalele noastre”), el putea să reafirme cu sinceritate, în fața judecătorilor săi, propria convingere că la baza tuturor religiilor, pozitive și raționale, stă necesitatea de a admite „un prim ctitor suprem” („toate religiile, dintre care unele se întemciază pe revelație, precum a noastră, altele pe o anume rațiune, precum aceea a anticilor romani, greci și egipteni, toate se întîlnesc în necesitatea de a cunoaște un suprem ctitor”)⁴.

Această sinceră religiozitate a sa ar putea totuși cu destulă greutate să fie situată în contextul vreunei credințe religioase, catolică sau protestantă. Împotriva protestanților, se va lăuda în timpul interogatoriilor de la Veneția, a avut de mai multe ori expresii de critică aspră în legătură cu doctrina justificării prin credință. Bruno, glorificator atît de fățiș al acțiunii umane, nu putea să nu se ridice împotriva noilor „stricători de legi, credință și religie” care „învață popoarele să creadă fără înfăptuirea care este scopul tuturor religiilor”. Și revenind fără încetare asupra aceluiași motiv, reproșează calviniștilor în *Spaccio* faptul că neagă libertatea umană și deci însăși posibilitatea pentru om de a profesa adevărata religie („după doctrina lor, nu au libertatea alegerii pentru a schimba această credință”). Totuși, chiar dacă nu da prea mult credit confesiunilor hulitoare adunate de tovarășii săi de închisoare, nu este, desigur, posibil să-l readucem, nu zic în mediul catolicismului, dar nici măcar în acel al unui vag creștinism. Clara alegorie a lui Christos sub înfățișarea centaurului Chiron, pe care o întîlnim în *Spaccio*, se revărsa în ironie neatenuată nici măcar de vălul transparent al imaginii („însă în aceasta constă dificultatea; adică, dacă o anume a treia entitate produce un lucru mai bun... dacă, prin adăugarea ființei cabaline la ființa umană, se naște o divinitate demnă de scaunul ceresc, sau o anume bestie demnă de a fi dusă în turmă sau în staul”)⁵.

Bruno este, fără îndoială, îmbătat de Dumnezeu; rîvnește arzător să fie Acteon care a văzut-o goală pe Diana și a fost sfîșiat de cîini și mort pentru lume și este pe de-a-n-tregul deschis la măreția divină. „Astfel cîinii, gînduri ale lucrurilor divine, îl sfîșie pe Acteon, omorîndu-l pentru vulg, pentru mulțime, desfăcîndu-l de nodul simțurilor tulburate, eliberîndu-l de temnița carnală a materiei; din care cauză nu o mai vede pe Diana sa ca prin deschizături și prin ferestre ci, după ce a prăvălit zidurile la pămînt, este tot ochi pîndind întregul orizont.“ Însă acest orizont infinit, omul „eroic“ îl înfăptuiește în el însuși. Nu ajunge la Dumnezeu ca la o realitate, în afară de sine; și nici el, omul, nu este Dumnezeu. Gîndurile despre lucrurile divine îl înving și anulează închistarea sa omenească și infinitul orizont se deschide într-însul; „el însuși ajunsese să fie prada rîvnită de către cîinii săi, de gîndurile sale; fiindcă, avînd-o deja strînsă în sine, nu era necesar să caute divinitatea în afara sa“⁶. Care divinitate nu este decît unitatea ființei, simplitatea originală care este însăși infinitatea („*monas omnium numerorum fons, simplicitas omnis magnitudinis et compositionis substantia... monadum monas, nempe entium entitas*“); acea unitate care depășește multiplicitatea sensibilă adevărînd-o și clarificînd-o, rezolvînd-o în sine și justificînd-o⁷. „Astfel că totul privește ca unul, nu mai vede prin distincții și numere care în funcție de diversitatea simțurilor, ca și a diferitelor rime, dau posibilitatea de a se vedea și de a se înțelege acolo unde este dezordine. O vede pe Amfitrita, izvor al tuturor numerelor, al tuturor speciilor, al tuturor rațiunilor, care este Monada, esența adevărată a ființei tuturor.“

Această *convertire* radicală de la mulți la unu, de la aparență la rădăcină este religioasă: „nu-l adorau pe Zeus ca și cum el ar fi fost divinitatea, ci adorau divinitatea ca și cum ar fi fost în Zeus“. Religie este această adorare, nu a lucrurilor, ci a lui Dumnezeu în lucruri și a lucrurilor, ca manifestări ale lui Dumnezeu, „care respectă divinitatea, după apropierea și familiaritatea ei, nu după faptul că este grandioasă absolută în sine însăși și neobișnuită cu lucrurile produse“, Religie este acest contact cu divinul care se *revelează*, care se *manifestă*, care se *împărtășește*. „Acea zeitate, ca absolut, nu are legătură cu noi; dar în măsura în care se transmite efectelor naturii, este mai

întimă cu acelea decît însăși natura, astfel încît dacă nu este însăși natura, este, desigur, natura naturii, și este sufletul sufletului lumii, dacă nu sufletul însuși". Datorită acestui fapt a fost cu înțelepciune adorat Dumnezeu în lucruri, „ascuns în natură, acționînd și scînteind diferit în diverși subiecți și prin diferite forme fizice". Și pe măsură ce divinul va curprins în lucrurile muritoare, va fi demnă credința care, dincolo de acele văluri, îl va surprinde pe Dumnezeu. „Iată deci cum niciodată n-au fost adorați crocodilii, cocoșii, cepele și napii, ci zeii și divinitățile în crocodili, cocoși și celelalte". Timpurile și cultele se schimbă, se năruie altarele; rămîne însă unică divinitatea „care în anumite vremi și vremi, locuri și locuri, succesiv și împreună, s-a găsit, se găsește și se va găsi în diferiți subiecți, cu toate că sînt muritori". Și în această manifestare terestră, în această revelare a sa, își schimbă înfățișarea și numele („după cum se transmite diferit... ia diferite nume") și este diferit invocată, „și pe nenumărate căi, cu rațiune specifică și potrivită pentru fiecare, este căutat, în timp ce cu nenumărate rituri este onorată și venerată". Nume și rugăciuni se schimbă după timpuri și locuri; nu se schimbă Dumnezeu, unica lumină care se reflectă în oglinzi infinite: „drept care la urmă se află că toată zeitatea se reduce la un izvor, tot așa precum prima lumină se reduce la prima strălucire prin sine, și imaginile care sînt în diferite și numeroase oglinzi, precum în atîția subiecți particulari, se reduc la un principiu formal și ideal, izvor al acestora"⁸.

Este o idolatrie prostească reducerea lui Dumnezeu la lucru, coborîrea adorației noastre la obiecte umile sau „la oameni muritori"; religia înseamnă să urci „de la forme naturale" la divinitate care este „una simplă și absolută în sine însăși, multiformă și omniformă în toate lucrurile". Dacă credinciosul nu devine totuna cu Dumnezeu, nu este încă croul care văzînd-o pe Diana goală își oferă carnea hrană cîinilor; este totuși omul pios care se convertește și începe ascensiunea pentru a pătrunde la divinitate, vînătoare în care pînă la urmă din vînător se transformă în pradă.

Dar, pe de altă parte, această întrepătrundere a lui Dumnezeu cu lucrurile și această întîlnire a înțeleptului cu divinul, explică și importanța acordată de Bruno momentului magic al vieții religioase. Dimpotrivă, pentru el, întemeietorul de

religii se folosește de cunoașterea secretelor lucrurilor pentru a convinge și a educa. Moise, „care de la curtea Faraonului a ieșit instruit în toate științele egiptenilor“ a înfăptuit lucruri miraculoase servindu-se de însăși legile naturii. „Magia deci, atât cea a lui Moise, cât și Magia în absolut, nu este altceva decât cunoașterea secretelor naturii cu facultatea de a imita natura în înfăptuirile sale, și a face lucruri minunate în ochii vulgului; cât privește magia matematică și superstițioasă o înțeleg străină de Moise și de toate talentele onorate.“⁹

3. CONCEPȚIA LUI BRUNO DESPRE UNIVERS

Poziția lui Bruno față de religie deschide drum înțelegerii poziției sale filosofice. Nu ne înșală anumite declarații ale sale, des repetate și în momente tragice ale vieții sale, de fidelitate față de Sf. Toma.¹⁰ În Toma d'Acquino el venera triumful rațiunii, aristotelismul compact, nu triumful credinței. Lumea sa nu este lumea creștinului; este o natură vie ce revine fără evoluție la sine însăși, în imobilitatea reală supusă unei ciclicități inexorabile. Deja am văzut afirmația lapidară din *Candelaio* (*Lumînărarul*) și acea sigură așteptare a celui ce știe cum valul care astăzi se înalță, mâine va recoborî. Din care cauză viața însăși care rămîne în sine nemișcată este, în substanță, aparență de viață.

Bruno a ales mai multe rînduri ca motto pasajul din *Ecleziast* pe care l-a scris cu mîna proprie în 1587 pe avizierul Universității din Wittemberg. „*Salomon et Pythagoras. Quid est quod est? ipsum quod fuit. Quid est quod fuit? ipsum quod est. Nihil sub sole novum.*...“^{*} Și asupra acestui concept a revenit fără întrerupere în dialogurile *De la causa*, în *Sigillus sigillorum*, în răspunsurile, elocvente, date judecătorilor săi.¹¹ Referindu-se la spiritul divin, înțeles ca suflet al universului, adaugă: „de la acest spirit apoi, care este numit viață a universului, fac în filosofia mea să provină viața și sufletul fiecărui lucru ce are suflet și viață, spirit pe care însă îl concep nemuritor, ca pe o minune a corpurilor. Cît despre substanța lor, toate sînt nemuritoare, moartea nefiind alt-

* Solomon și Pythagora. Ce este ceea ce este? Chiar ceea ce a fost. Ce este ceea ce a fost? Chiar ceea ce este. Nimic nu-i nou sub soare.

ceva decât divizare și reunire, teorie care pare a fi exprimată în *Ecleziast*". Și mai precise sînt anumite răspunsuri redactate de Bruno în timpul procesului în scopul apărării și ilustrării tezelor sale. În legătură cu sufletele subliniază: „așa cum din apă în general se trage și depinde specificul acestei sau acelei ape... și revine la aceea..., tot așa spiritul din mine, din tine, din el, vine de la Dumnezeu și revine la Dumnezeu". Și după ce reafirmă, despre lucruri, că toate „nu pot fi altceva decât ceea ce au fost, și nici nu vor fi altceva decât ceea ce sînt... și separarea sau unirea, sau alcătuirea, sau dezbinarea, sau translația sînt doar întîmplătoare", invocă solemn încă o dată versetul din *Ecleziast*. Reia apoi, vorbind despre suflet, o imagine din *Lampas triginta statuarum* și o dezvoltă cu claritate. Sufletul universal este ca o „oglină mare generală" ce reflectă o imagine („care este viață și reprezintă o Imagine"). Fărîmată, „formele întregi sînt tot atît de numeroase ca și fragmentele oglinzii". Efemere însă, „*tanquam aqua decurrens*" deoarece recompunîndu-se în unitatea oglinzii, „Imaginile care erau în fiecare fragment sînt anihilate, rămînînd însă... substanța, care era și va fi"¹².

Bruno, este adevărat, a declarat atunci că Dumnezeu, „cu puterea voinței", sustrage de la acest destin al lor sufletele oamenilor, făcînd „spiritele nemuritoare prin grația lui Dumnezeu". Dar logica concepției sale îl îndreptă în altă direcție: la această fixitate a unui ciclu în care, fie că este vorba despre natură sau de spirit, nimic nu se creează și nimic nu se distruge. Din care cauză, filosofic, chiar dacă „vorbind în chip catolic", anula de fapt orice distincție posibilă între suflet în om și sufletul ființelor neraționale, apreciînd ca „adevărată opinia pitagoricienilor... despre acea metamfisicoză (metempsihoză — n. trad.), adică transformare și trecere în alt corp a tuturor sufletelor", sufletul omului fiind „același în esența specifică și generică cu acela al muștelor, stridiilor marine și plantelor și cu al oricărui lucru însuflețit"¹³. Și dat fiind concepția conform căreia „nu există corp care să nu aibă în sine însăși mai mult sau mai puțin vie și perfectă o legătură cu spiritul", doar sufletul, „care are o existență deosebită de corpul organic, contrar celor spuse de Aristotel", participă neschimbător, la fel în toate lucrurile.

Această fixitate naturală a totului, această absență profundă, totală, a oricărei creații efective, se oglindește în raportul între lume și Dumnezeu, în însuși conceptul lui Dumnezeu, unul și infinit. După cum Bruno repetă, privitor la suflet că *ab uno secundum quod unum, non procedit nisi unum** și că, deci, orice multiplicare este aparentă și trecătoare dispersiune materială, tot astfel raportul între lumea naturală și Dumnezeu nu este un raport de creație liberă, ci de necesară manifestare. Natura infinită nu este decât apariția unui Dumnezeu care, fiind infinit, nu poate să nu apară în infinit. „Eu socot infinit universul, adică efect al infinitei puteri divine, deoarece considerăm nedemn de divina bunătate și putere ca ea să creeze o lume finită în timp ce are posibilitatea să creeze dincolo de această lume o alta și altele infinite“. Bruno nu ostenește a insista asupra acestui punct pe care-l examinează în aspectele sale, chiar și morale. Nu este admisibil ca o putere infinită și perfectă să producă ceea ce este finit și imperfect: dacă ar face-o ar fi cel puțin perfidă și invidioasă („*si Deus finita fecisset, potens facere infinita, multi hominum illo essent laudabiliores*“). De aici „silogisme demonstrative“ din dialogurile *De l'infinito* (*Despre infinit*): „cel dintâi eficient, dacă ar vrea să facă altceva decât ceea ce vrea să facă, ar putea să facă altceva decât ceea ce face; dar nu poate vrea să facă altceva decât ceea ce vrea să facă; deci nu poate face altceva decât pentru ceea ce face. Deci, cine spune efectul finit, socoate operațiunea și puterea finită. Pe lângă aceasta (ceea ce se reduce la același lucru): cel dintâi eficient nu poate face altceva decât ceea ce vrea să facă; nu vrea să facă altceva decât ceea ce face; deci nu poate face decât ceea ce face. Deci cine neagă efectul infinit neagă puterea infinită“¹⁴.

Pe această legătură necesară între Dumnezeu și lume se bazează și infinitatea universului și eternitatea lui și, în fine, însuși unitatea sa fundamentală. Cum se spune în formă lapidară în dialogurile *De l'infinito* (și în *De Immenso* se repetă), „trebuie să existe o infinită simulare a unei înfățișări divine inaccesibile, simulare în care se întâlnesc, ca membre infinite, nenumărate lumi“, a căror vicisitudine intimă nu influențează asupra eternității totului. E ca și o circulație

* Din unu, conform cu acest unu, nu se naște decât unu.

interioară pe dinăuntru unui tot neschimbat, „astfel că avînd același suflet și aceeași inteligență, corpul mereu merge dintr-o parte în alta schimbîndu-se și reînnoindu-se.”¹⁵

Dar cum puterea divină infinită cauzează în chip *n e c e - s a r* lumea infinită, tot astfel de la lume se revine la unitatea originară; ca simulare a inaccesibilei înfățișări divine, universul infinit ne exprimă pe Dumnezeu așa cum apele exprimă izvorul.¹⁶ Și aici este corespondență perfectă, chiar dacă omul, atîta vreme cît este lumesc, nu-l va putea vedea pe Dumnezeu decît în răspîndirea sa lumească. Pentru că această răspîndire în universală simulare, această confundare cu natura, este însăși expresia lui Dumnezeu, este unitatea în răspînditoare sa bogăție.

*Vel nihil est natura, vel est divina potestas,
Materiam exagitans, impressusque omnibus ordo
Perpetuus**¹⁷.

Dumnezeu este și nu este natura: fiindcă natura este Dumnezeu în lucruri, este puterea divină în manifestarea sa („*in rebus ipsis manifestata*”). S-a vorbit de o ecuație pe care Bruno nu a formulat-o mereu clar; în realitate Bruno nu oscilează în afirmația sa: Dumnezeu, unitate inaccesibilă ca atare, se exprimă, se manifestă, se dezvăluie în oglinda naturii multiforme „în chip de urmă cum spun platonicii, de efect îndepărtat, cum spun Peripateticii, de îmbrăcăminte cum spun Cabaliștii, de spate sau posterior cum spun Talmudiștii, de oglindă, umbră și enigmă, cum spun Apocalipticii”. Care manifestare a lui Dumnezeu și explicitare și exprimare nu este altceva decît o trecere de la o unitate absolută și actuală doar într-un act, la o răspîndire „din timp în timp, din loc în loc, din parte în parte”. Extins și explicat, considerat în complexa sa totalitate, acest aspect este încă o dată tot („ca același, mereu și în fiecare loc face totul...”)¹⁸. Dar în această extindere care cuprinde tot, în această circulație sau „revoluționare întîmplătoare și eternă”, datorită căreia în sînul atotcuprinzător al universului toate întîmplările se transpun în viață, nu are loc nici o cucerire efectivă

* Sau natura nu este nimio sau este putere divină / care mișcă materia și o ordine eternă imprimată / tuturor lucrurilor.

nici o pierdere reală. Este ceva asemănător unei plutiri peste „chipul inaccesibil” al lui Unu absolut; și orice moment, în diferite situații, conține orice întâmplare particulară, orice val, orice picătură. „În natură este o revoluție și circuit”, datorită cărui fapt ceea ce este în sus coboară („tot acel sine care urcă trebuie să și coboare”) și ceea ce este inferior se înalță spre perfecțiunea totală. „Înalță și măreață vicisitudine care nivelează apele inferioare cu cele superioare, preschimbă noaptea în zi și ziua în noapte, astfel ca divinitatea să fie în tot, așa cum totul este în stare de tot”. Doar că, dacă privim cu atenție, chiar și accentul teleologic ce pare a ieși la iveală din această frază, pare a se dispersa din nou:

*Și aceeași învălmășeală
Împarte tuturor aceeași soartă.*

În marea masă a ființei, în multiplicitatea miraculoasă în care se desfășoară Unu, „se revine la același, prin mijloace opuse și contrarii, de la veșminte și efecte foarte diferite”¹⁹. Întâmplări și indivizi se reduc la amăgiri zadarnice, la variații de spațiu și timp; dar sub aparența multiplă rămîne a c e l a ș i. „Nu doar în genul materiei corporale Parca face asemănător corpul omului cu cel al măgarului și corpul animalelor cu corpul unor lucruri considerate fără suflet; ba chiar în genul materiei spirituale face să se asemene sufletul măgăresc cu cel omenesc și sufletul ce constituie numitele animale de acela aflat în toate lucrurile: așa cum o umoare este în substanță una cu toate umorile, și toate părțile aerului sînt un aer în substanță, toate spiritele sînt de același spirit cu cel al Amfitritei, și la acesta revin toate.”

Nimic nu moare chiar dacă fiecare corp în parte se schimbă. În realitate schimbarea este aparentă, iar teama de moarte este o prostie — *anima sapiens non timet mortem*. Substanța nu moare, nici nu se schimbă. Substanța există eternă, unică, insensibilă în fața varietății aspectelor care se trag din ea.²⁰ „Teamă oarbă de moarte... nu se apropie de locul înconjurat de zidul inexpugnabil al adevăratei contemplări filosofice, de locul unde liniștea vieții este apărută și prețuită, de locul unde adevărul este deschis, unde este clară necesitatea eternității oricărei substanțe.”²¹

4. „CONTEMPLAȚIA“

„Contemplația“ lui Bruno este, deci, eliberatoare. Cine se adâncește în ea își dă seama într-adevăr de asemănarea intimă a lucrurilor, de universul întreg u n u l în originea sa („unu este deci universul, infinit, imobil“), u n u în adevărul său, finalitate, substanță. Parcă este acolo o pulsație continuă datorită căreia U n u l se manifestă, coboară și revine la sine. Procesul prin care se manifestă este coborîre „spre producerea lucrurilor“, înțelegerea este urcare „spre cunoașterea acestora“. Dar în acest ciclu peren se produce pulsația vitală a ființei, unde este la fel de valid Unul și manifestarea sa, coborîrea și urcarea, dispersarea și revenirea. „Iată aici rațiunea pentru care nu trebuie să ne temem ca vreun lucru să se împrășteie, ca vreun amănunt să se piardă sau să devină zadarnic, sau să se răspîndească în vidul pe care îl anihilează. Iată aici rațiunea schimbării întâmplătoare a totului; în virtutea căreia nu există rău din care să nu se iasă, nu există lucru bun în care să nu se cadă, în timp ce în libertatea infinită, prin schimbarea perpetuă, toată substanța perseverează aceeași și una.“ Contemplare înseamnă surprinderea indiferenței fundamentale a ființei și, în ascensiunea către unitate, cucerirea păcii abandonînd „mîhnire sau teamă, ...plăcere sau speranță“. Contemplare înseamnă ajungerea „căii adevărate spre adevărata moralitate“, a deveni „mărinimoși“, a deveni mai mari decît zeii venerați de gloată, „disprețuitori față de ce o gîndire copilăroasă prețuiește“.

„Adevărații contemplatori ai istoriei naturii“ înțeleg că în univers nu există distanță sau separație, nici mare nici mică, nici apropiat nici depărtat, nici bine nici rău. „Este același lucru dacă zbori de aici spre cer sau de la cer înapoi: tot așa este dacă te cobori de la o limită la alta. Noi nu sîntem situați mai spre circumferința lor decît sînt situați ei față de a noastră; ei nu ne sînt centru mai mult nouă decît le sîntem noi; tot așa strivim steaua și sîntem conștienți ca și ei de cerc“. Înțelegerea identității totului înseamnă eliberarea „de neliniște zadarnică și de grija prostească de a rîvni departe“, fiindcă binele este lîngă noi, în interiorul nostru. Este eliberarea de teama zadarnică, fiindcă nimic nu se schimbă, ci totul doar „schimbă înfățișarea“. Infinitul își regăsește

mîntuirea în Unu și Unu manifestă în infinit viața sa inepuizabil fecundă. Cel care contemplă se eliberează atunci de orice teamă sau speranță, de orice risipire în viitor sau, în genere, în alterare, pentru a gusta „adevărata fericire... a ființei prezente”²².

5. REFORMA MORALĂ

Dar tocmai aici, în înțelegerea acestui raport circular între Dumnezeu și univers, rezidă toată problema lui Bruno: dacă acest proces pare, pe plan ontologic, a se anihila într-o substanțială imobilitate, pe de altă parte, iată că se transformă într-o prefacere efectivă, chiar dacă înăuntrul lui Dumnezeu. În *Eroici Furori* (*Avînturile eroice*) se insistă asupra motivului că „corpul este în suflet, sufletul în minte, mintea sau este Dumnezeu, sau este în Dumnezeu”; și în *Spaccio* nu se face distincție între proces gnoseologic și dezvoltare ontologică, între adevăr și realitate, între a cunoaște și a face. „Actul cunoașterii divine este substanța ființei tuturor lucrurilor”, și, mai departe: „este un fel de adevăr care este cauza lucrurilor și se află deasupra tuturor lucrurilor, un alt fel [de adevăr] care se află în lucruri și aparține lucrurilor și un al treilea și ultimul care este după lucruri și de la lucruri. Primul poartă numele de cauză, al doilea de lucru, al treilea de cunoaștere.” Nu este deosebire între adevăr și ființă; iar adevărul „este ideal, natural și noțional; ... metafizic, fizic și logic”²³. Numai că în solidaritatea din cadrul acestui proces intern al ființei, proces în virtutea căruia unitatea revine mereu la sine însăși și surprinde semnificația sa manifestîndu-se într-o multiplicitate care, fiindu-i intrinsecă, se anulează peren în sine însuși; numai că, tocmai, în acest cerc unde nimic nu este și nu poate fi nou, reforma morală introduce o noutate radicală. Omul care „prin esență se află în Dumnezeu” și chiar este totuna cu Dumnezeu, „prin acțiunea intelectuală și voința derivată din această acțiune, se raportează la lumina sa și obiectul care fericeste”. La caracterul nemijlocit al unei unități originare date, se opune o întoarcere voluntară care este cucerire și noutate.

Care este ceea ce, pe planul etico-religios, Bruno indică în mod clar în antiteza dintre acei care sînt condamnați „să vorbească și să acționeze ca recipiente și instrumente” și acei

ce acționează „ca artizani principali și eficienți”. Sau, pentru a cita cunoscuta asemănare, „cei dintii sînt demni ca măgarul ce poartă sfintele taine; cei de al doilea ca un lucru sfînt. La cei dintii se are în vedere și se observă cu adevărat divinitatea și către aceasta se îndreaptă admirația, adorația și supunerea; în cei de al doilea se ia în considerație și se vede superioritatea propriei umanități”. Astfel, totuși, circuitul de coborîre și ascensiune își pierde toată ciclicitatea mecanică pentru a se transforma într-un progres moral, într-un circuit de iubire, într-o continuă îmbogățire a ființei.

Trecerea de la dialogurile metafizice la cele morale pare să schimbe perspectiva lui Bruno. Cînd în al cincilea din dialogurile *Della causa (Despre cauză)*, după imnul exaltat înălțat unității și identității totului Bruno se întreabă: „pentru ce, deci, lucrurile se schimbă?”, răspunde fără șovăială „că nici o schimbare nu caută altă ființă, ci alt mod de a fi”. Moduri diferite, dar unitate, identitate în substanță; și nici o dobîndire, nici o îmbogățire, ci doar deplasare locală nemijlocită de neschimbate și neschimbătoare staționări, înlăuntrul lui unu infinit imobil („acest lucru l-a înțeles Solomon care spune că nu se află lucru nou sub soare”). „Înfățișare schimbătoare... a unei imobile... ființe eterne”; ba chiar, „fiecare chip, fiecare față, fiecare alt lucru este deșertăciune, este ca și cum nu ar fi, ba chiar este nimic”. Ulterior însă acest nimic se însuflețește în *Spaccio* și, prin reforma morală și religioasă i se deschide înainte posibilitatea de a transforma pasivul „recipient” al divinului, în „făurar eficient”, în care se admiră „superioritatea... umanității”. Iată celebrarea activității umane „stimulată de acte divine”, ale celor „nouă și minunate invenții”. Iată acel atît de semnificativ elogiu al muncii care învinge lenea; acea crudă condamnare a epocii de aur și a oricărui paradis terestru; acea exaltare a acțiunii („și prin aceasta a determinat providența ca să ia în mîinile sale acțiunea”), a construirii civilizației care se eliberează puțin cîte puțin „de ființa bestială” cînd „stimulată de actele divine și prin adaptarea efectelor spirituale, odată cu nașterea dificultăților și ivirea necesităților, devin mai profunde talentele, sînt inventate industriile, descoperite artele și mereu, de la o zi la alta, din cauza sărăciei, din adîncul intelectului uman țîșnesc noi și minunate invenții.”²⁴

Cu această laudă a muncii merge în paralelă celebrarea virtuților căinței care este criza ce rupe fatala coborîre a omului și mîlnește sufletul „din cauza situației prezente” reconducîndu-l la sine însuși „parcă prin amintirea nobilei moșteniri”. A se căi înseamnă a înscrie în propria condiție terestră „dragostea fierbinte de lucruri sublime”; căința se naște, este adevărat, din carne și din păcat, pe pămînt și în durere, însă „precum trandafirul roșu care se ascunde sub oribilii și înțepătorii ghimpi”. În nemișcarea esențială ființei, criza morală a sensului vinovăției „este ca o lucitoare și lichidă scînteie care țîșnită din neagra și dura cremene se înalță tinzînd către cumnatul său soarele”. Aici avem de-a face cu ceva mai mult decît o adîncă semnificație moală; este ritmul ființei care, în mobila ei imutabilitate, se transformă în proces realizator de bine atunci cînd *neagra și dura cremene* se fărîmîtează pentru a elibera lucitoarea flacăară a iubirii.²⁵

Însă durere, sens aspru al vinovăției și munca, sînt singurele căi care fac realitatea demnă omenește. Acolo unde metafizica nu observă decît fixitatea închisă în sine a lui Unu etern și perfect, moralitatea, care alungă bîlciul pasiunilor, transfigurează pasivitatea acceptării datului într-o recucerire care este o transformare radicală. În timp ce condiția *măgarului* înseamnă acceptare supusă, a-ți trăi mort propria vîrstă, a nu păcătui înseamnă și a nu te mîntui, a nu culege ca Adam fructul prohibit, a nu întinde însă mîna ca Prometeu pentru a smulge focul divin „pentru a aprinde lumina în puterea rațională”. Condiția măgarului este acceptare fără luptă; înseamnă să fii lucru în lume, un om: „au încetinit pasul, au coborît brațele, au închis ochii, au înlăturat orice interes sau studiu...; apoi nu se mai întorc la dreapta sau la stînga decît după învățătura... care le servește de căpăstru...”²⁶

Reforma din *Spaccio* este, cu adevărat, reducerea ritmului coborîre-urcare la o mișcare de eliberare morală în care dobîndita cunoaștere a legii totului, devenită în conștiința umană normă de viață, substituie pasiunii, văzută ca pecete a supunerii, iubirea precum „contact intelectual al acelei divinități”. Nu mai este vorba de „un tîrîș sub legea unui destin nedemn, cu lațul afectelor bestiale; ci un impuls rațional, care urmează înțelegerea intelectuală a bunului și frumosului”.

6. AVÎNTUL EROIC

Mesajul bestiei, adică victoria asupra pasivității, asupra supremației cărnii, nașterea la viața umană, care este acțiune morală, care este voință în acțiune și conștiință („voința umană șade la pupa sufletului”), începe cu conștiința de sine și a propriului cusur și totodată a semnificației proprii; cu o neliniște care ne face să ne dăm seama că, deși scufundați în natură, nu sîntem doar natură. Omul se ridică din ciclul orb al lucrurilor atunci cînd îl cheamă „o anumită lumină care se află în oglinda... sufletului nostru” și care este vocea critică, deficiența ascunsă a situației noastre, ceva *liber* („est ergo quoddam velut libere agens”), lipsit de prejudecăți, ceva cu o ironie socratică („și aici... este semnificația... pentru Momus”). Este „actul de reflecție al forului interior”, „lampă a rațiunii”, care îl pune pe om față în față cu sine însuși, cu viața sa bestială, și face să se nască în el rușine pentru ființa sa, căință pentru păcătoșenia sa și *p r e o c u - p a r e*. Teamă adică de a deveni din „recipient” al divinității, din „măgar” care poartă divinul, cum îl poartă toate lucrurile, cepe și crocodili, divin și el și templu viu care de bunăvoie și nesilit se dăruie lui Dumnezeu. Fiindcă pasiunile sînt de două feluri, „iubiri vulgare și naturale”, pe de o parte, „avînturi divine și eroice”, pe de altă parte. În primul caz omul este tîrît de impulsul irațional; este orb, este tot închistarea sa pe care o reconfirmă în „orbirea sa”, nevăzînd nimic în afară de sine însuși și de plăcerea proprie, supunîndu-se pasiv sortii. Se află însă o iubire nu a sinelui ci a ființei, nu a propriei mărginiri, ci a adevărului; o iubire care nu este uitare ci o *m e m o r i e* a propriei origini, o înstrăinare de propria închistare; o uitare de sine care *nu este o nesocotire a sinelui, ci iubire și rîvnire a frumosului și bunului* „cu care se devine perfect prin transformarea și asemănarea cu acela”. Aici pierderea este un cîștig, uitarea este o amintire; aici acțiunea se revarsă în suferință și suferința se identifică cu acțiunea supremă. În timp ce amatorul de dragoste vulgară este sclav și subiect, deoarece este ființă mărginită față în față cu ființă mărginită și dorind să se supună plăcerii sale devine sclavul plăcerii sale, cel ce iubește cu dragoste adevărată, care deci dorește eternul în individual și îl vrea cu voință curată, „devine un dumnezeu din contactul intelectual cu acea zeitate

obiect și nu se gîndește la altceva decît la lucruri divine și se arată insensibil la acele lucruri pe care în mod obișnuit le simțim ca foarte importante". Una este să pătîmești din cauza mărginirii, altceva este să pătîmești din cauza lui Dumnezeu, să te deschizi lui Dumnezeu, să-i urmezi legea. Și aici iubirea „nu este avînt al miniei întunecate, care o face să rătăcească fără judecată, rațiune sau prudență, călăuzită de întîmplare și furată de furtuna dezordonată... Ea este însă căldură aprinsă de soarele inteligenței în suflet, este avînt divin care le pecetluiește aripile; astfel că apropiindu-se tot mai mult de soarele inteligenței, respingînd mizeria grijilor umane, devine un aur încercat și pur, simte divina și interna armonie, armonizează gîndurile și gesturile sale cu simetria legii implicite în lucruri." *P a s i u n e a* ființei este imediat transfigurată în colaborare activă cu ființa, atunci cînd omul „dedesubtul imaginilor sensibile... înțelege întocmiri divine"²⁷.

Istoria acestei convertiri de la suferința sensibilă și anume de la supunerea față de fapt, la pătîmirea eroică, și deci la eliberare, este istoria procesului nașterii unei moralități umane din natură. Problema lui Bruno se află mai degrabă aici decît în precizarea dacă Unu este pe lume precum timonierul pe o navă. Deoarece acea problemă își găsea rezolvarea în această problemă; așa cum în pasivitatea fiecărei ființe finite, supusă sortii, se distinge o altă pătîmire care are semnificația unei adevărate acționări împreună cu Dumnezeu în Dumnezeu. Ceea ce constituie de altfel problema exprimată diferit în mitul lui Acteon care, urmărind-o pe Diana goală, își găsește sfîrșitul devenind din vînător vînat. Mintea omenească, intelectul este acela care, ajuns în prezența divinului „ieșit din fire de atîta frumusețe, devine pradă trezindu-se convertit în ceea ce căuta și își dă seama că el însuși devine prada rîvnită de către cîinii săi, de către propriile gînduri, fiindcă nu era necesar să caute în afara sa divinitatea întrucît deja o avea în sine". Unde înăuntru și în afară coincid, și mulți sînt unu, cînd omul, mai întîi „sălbatic" față de mulțimea răspîndită, „nu mai vede ca printr-o deschizătură sau prin ferestre pe Diana sa, ci, după ce a prăvălit zidurile la pămînt, devine „tot ochi pînditor al întregului orizont"²⁸.

7. PROBLEME NOI LA TOMMASO CAMPANELLA

Sub multe privințe, fără îndoială, poziția lui Campanella iese din cadrul gândirii renașcentiste pentru a se uni strâns cu mișcarea religioasă izvorâtă din contrareformă, cu polemicele politice alimentate de reacția față de Machiavelli, cu interesele științifice ale secolului al XVII-lea culminate în opera lui Galileo. Este suficient să ne gândim la machiavellismul său declarat, admis cu candoare în fața acuzației deschise și insistente, pentru a ne da seama de gradul de înrudire dintre poziția sa și aceea a teoreticienilor *noțiunii de stat*, de la care dealtfel se inspiră din plin. „Lumea a înnebunit, ... și înțelepții gândindu-se să o vindece au fost forțați să procedeze și să trăiască precum nebunii, deși în străfundul lor sînt de altă părere“. Și Campanella, ca și Descartes, îndrăznește mascat.

Și din această originalitate a sa față de cultura născută din umanism, din aceste țeluri practice ale sale, morale și politice, cărora li se subordonează însăși cercetarea științifică, Campanella nu face o taină. În acea scrisoare celebră către Monseniorul Antonio Querengo, scrisă în iulie 1607 din „întunecosul Caucaz“ al temniței napolitane, scrisoare în care face o comparație între sine și Pico, reproșează „fenixului talentelor“ de a fi fost „foarte sărac“ în „lucrurile morale și politice“ întrucît și-a irosit viața „răsfoind cărți“. „Filosof mai mult pe vorbele altuia decît pe studiul naturii, de la care nu a învățat aproape nimic“, Pico încarnează o mentalitate și o poziție total opusă celei campanelliene. „Iată deci diferența între filosofia mea și cea a lui Pico; și eu am învățat mai mult de la anatomia unei furnici sau a unei ierbi (lăsînd la o parte pe aceea miraculoasă a lumii) decît de la toate cărțile ce s-au scris de la începuturile secolelor pînă la noi; după care am învățat să filosofez și să citesc cartea lui Dumnezeu după al cărui exemplu corectez cărțile omenești prost și la întîmplare copiate, cartea originală neaflîndu-se pe locul al doilea în univers“²⁰. Acesta este în mare măsură motivul central al poziției lui Campanella, menit să revină în cunoscuta comparație — din *Apologia* pentru Galileo — între natură, *carte sacră a Domnului* și Scriptură, între care nu este și nu poate fi contradicție.²⁰

De aici motivarea considerării de către Campanella a contactului direct, imediat, între om și lucruri ca unic izvor de cunoaștere. Sf. Augustin și Lactanțiu au negat antipozii cu un silogism „și un marinar i-a făcut mincinoși cu o mărturie *de visu*”. Judecățile privind orice obiect ajung la stabilirea echivalenței opiniilor; „în acest secol întunecat... toți filosofi și sofisti, religia, nelegiuirea și superstiția domnesc la fel și par de aceeași culoare. Nu „prin silogism” se poate hotărî „care este legea adevărată, dintre cea creștină, mahomedană și ebraică; și toți scriitorii ezită referitor la impietatea aristotelică și școlile vorbesc cu îndoială și în șoaptă”.

În prefața la *Metafizica* acest apel la comunicarea directă cu lumea și deci cu Dumnezeu se precizează și mai mult. Silogismul „este ca o săgeată cu care lovim un semn rămânând departe de obiect și fără să-l savurăm” (*est quasi sagitta qua scopum attingimus a longe absque gustu*)”; autoritatea înseamnă a atinge lucrurile cu mâna altora (*est tangere quasi per manum alienam*). La cunoaștere adevărată se ajunge doar prin contactul direct și profund, cu mare delicatețe, confundându-te cu obiectul (*per tactum intrinsecum in magna suavitate*).³¹

Campanella insistă asupra transcrierii sensibile a acestui raport, pentru a-i sublinia caracterul nemijlocit, lipsa de oralitate, unind într-un singur termen cunoaștere sensibilă și intuiție inteligibilă de tipul *experienței* ilustrată de Roger Bacon. Ca și Bacon el pleacă de la analogia tradițională a *vederii*, a *luminii*. Și insistă, s-a arătat, asupra celor două cărți pe care Domnul le-a oferit omului, natura și Scriptura. Tot în introducerea citată la *Metafisica*, Campanella observă că „Dumnezeu ni se adresează în două feluri — și anume creînd însăși lucrurile, sau revelându-le după obiceiul oamenilor —, ca un maestru discipolilor”. În orice caz scrie o carte în care putem învăța privind (*codicem vivum facit, in quo despicientes addiscamus*).

Și, totuși, tocmai această celebră analogie vizuală nu îl mai satisface pe Campanella; tocmai imaginea, atât de dragă lui, a lumii „carte și templu a lui Dumnezeu”, după cartea originală a Naturii, îl determină să meargă mai departe. Cuvîntul și scrierea lui Dumnezeu sînt creatoare de lucruri; *dicere antem Dei ac scribere est ipsum facere realiter, sicut*

*nostrum est declarare facto vel facere intentionaliter**. De aceea cei antici au numit lumea înțelepciune a Domnului; de aceea, întrucît nu sîntem Dumnezeu, producem doar povești și nu lucruri (*quas realiter exprimeremus, si Deo equivalentes essemus*) și poezia noastră nu este creație, ci ficțiune. De aceea, în *Poetica*, poeții care nu își propun țeluri civice sînt considerați *excrementa rei publicae, merito religanda***.³² Dar dacă cunoașterea — oglindire, dacă cunoașterea, care în metafora vizuală se arată ca o pură reproducere, nu îl satisface pe Campanella, paralela cu Dumnezeu deschide calea la un alt contact mai direct, la o compenetrație reală cu obiectul cunoscut, la o întrepătrundere efectivă. „*Sapientia dicitur a sapore, qui sensui gustus intrinsecatur****” Și omul *sapit* tocmai în măsura în care își însușește savoarea lucrului (*quatenus sentit sapit, non quatenus ratiocinatur... quoniam sapor rei, sicuti est, illi communicatur*****).³³

Nu se va insista niciodată suficient asupra valorii particulare a acestei simțiri, nu întîmplător apropiată în repetate rînduri în opera lui Campanella de culmea cea mai înaltă a intuiției platonice și nu de percepția telesiană; sau, dacă vrem, percepție telesiană transfigurată apoi în termeni de înțelepciune intuitivă (*intuitiva sapientia, et tactus quidam gustusque divinus, faciens scire res sine motu et discursu, ut etiam Plato dixit...******). Nu întîmplător imaginea derivă direct de la tradiția mistică musulmană, din sufism, și o întîlnim în aceiași termeni, deja la Gundisalvin care recepta transformarea operată de către arabi *vedereii* plotiniene și platonice în *o degustare*.

Simțu l, deci, are aici o semnificație diferită de cea dată de empirismul aristotelic și se înfățișează ca întrepătrundere și, apoi, coparticipare cu lucrul, și anume în acea intimitate a lucrului care este însuși procesul *expresiv* al lui

* Cuvîntul și scrisul lui Dumnezeu sînt ohiar creațiune reală, după cum ne aparține nouă să ne mărturisim faptele sau să le facem intenționat.

** Excrescențe ale statului, oare pe drept trebuie legate în lanțuri.

*** Se zice „bun simț” de la „simțul gustului” care contopește gustul cu senzația.

**** Întrucît simte are bun simț, nu întruoast raționează... fiindcă gustul lucrului i se comunică, așa cum e.

***** Înțelepciunea intuitivă și pipăitul și gustul sînt divine, făcînd să cunoști lucrurile fără acțiune și discuție, cum spune chiar Plato...

Dumnezeu, acțiunea divină, care este Ființă ce împacă Putere și Iubire. A reproduce imagini nu este *vedere* sau *oglindire*, ci o pătrundere adâncă în procesul vital al totului; o degustare, în fine, a *sua vității* vieții universale (*Hic, in mundo, Deus... Verbo ipsum exprimit...**).

Experiența, care doboară barierele între interior și exterior, ne familiarizează cu intimitatea lucrurilor, readucându-ne la acea reală expresie divină prin coparticiparea la care devenim într-un anume fel echivalenți lui Dumnezeu. În care caz, precum deja la Roger Bacon, empirismul se întemeiază și se convertește în misticism.

8. „A ÎNVĂȚA ȘI A CUNOAȘTE ÎNSEAMNĂ A MURI PUȚIN“

Această venă mistică înscrisă în simțirea telesiană, în timp ce sfarmă definiția conform căreia simțirea este *perceptio passionis*, pentru a realiza o legătură directă cu Ființa, îl determină pe Campanella să reia în întregime (de la început) toată problema simțului. Și simț — spune el — nu este doar *informare* (a pierde propria formă, deci, și a deveni totuna cu obiectul) ci *modificare*, și anume a se contopi cu obiectul, dar nu complet („și, atunci focul și soarele le cunosc de când am plecat de la ele; dar nu în întregime, căci mă voi mai face foc, însă puțin...”). A cunoaște și *cunoaștere* înseamnă înainte de orice a simți („rațiunea este un simț ciudat și nu propriu”); înseamnă a *identifica* mereu, a primi pe altul în sine, a deveni altul în sine însuși („căci cel care este mai răbdător și blând este mai în măsură să simtă și să devină înțelept”)³⁴. Deci a cunoaște înseamnă a muri, fiindcă orice moarte este schimbare în altceva și orice schimbare este oarecum o moarte. Și întrucât schimbarea este transformare în obiect, acesta este moarte, deși parțial, fiindcă această instalare a noastră în obiect este însoțită de conștiința de noi înșine („*sensus nostrimet ipsorum, abditus qui est actus*”), de sensul intim datorită căruia nu ne dispărăm în lucruri, ci ne menținem noi înșine. Dar tocmai aici intervine acea răsturnare a sensului înțelepciunii asupra căruia insistă Campanella. Dacă simțirea, în transformarea în obiect și deci pătimire, înseamnă a primi o nouă limită și deci a muri,

* Aici, în lume, Dumnezeu se arată pe sine prin cuvânt.

a-l contempla pe Domnul în toate lucrurile, a contempla adică Ființa ce le generează pe toate, înseamnă a sfârșîa caracterul negativ al realului și a deveni într-adevăr reali. „Și învățătura și cunoașterea, fiind o schimbare a naturii cognoscibilului, sînt și ele o anume moarte, și doar trecerea în Dumnezeu este viață eternă, deoarece ființa nu se pierde nicicînd în infinitul ființei, ci dobîndește măreție.”

Cu o frumoasă imagine, transferînd problema sa pe plan moral, Campanella observă că „așa cum lumina necorporală devine, în vaporii lui Iris, galbenă, roșie și verde... în același mod sufletul este înflăcărat de pasiuni... și dacă se lasă copleșit de ele va ispăși pedeapsa”. Dar dacă omul, în loc să se lase copleșit de mărgînirea lucrurilor le reasează în realitate, reproducîndu-le în ființa în care s-a instalat astfel, atunci „întrucît este penetrant și penetrat” de divinitate, întrucît se încarcă, adică se impregnează de Dumnezeu, „devine cunoscător mulțumit și fericit”. Toată strădania lui Campanella este tocmai de a arăta posibilitatea unei treceri, pe planul simțului, înțeles ca experiență directă, la totalitatea ființei („Teologia adevărată se arată și se revelează pe deplin simțurilor omului”). Trecere posibilă atunci cînd *cunoașterea prin simțuri*, care atinge lucrurile, le desleagă de limita lor, de n i m i c u l lor, pentru a le reaseza în realitatea divină a totului, pentru a le surprinde, adică, în procesul în care Dumnezeu se exprimă, afirmîndu-i nu caracterul negativ, ci pe cel pozitiv. De aici insistența polemică a lui Campanella împotriva abstracției aristotelice, care sărăcește și diluează lucrurile reducîndu-le la scheme goale („este pentru adolescenți și ignoranți care cunosc omul în general și nu în particularitățile sale, și este propriu animalelor pe care toți oamenii le consideră de același fel, așa cum noi socotim toate ouăle ca fiind ale unei singure găini”). Adevărul lui Pietro nu stă în omul abstract, ci în nașterea concretă a lui Pietro, în înțelegerea tuturor „amănuntelor” sale pe care „cine le privește... din afară crede că sînt la fel, dar cine îndreaptă ochii înăuntru face distincții”.

Îndreptare a ochilor înăuntru care apoi, distruge însăși raportul înăuntru-afară datorită înțelegerii și întrepătrunderii procesului totului („orice știință se sprijină pe simț, nu spun pe ochi, ureche, ci pe *cunoașterea prin simțuri* [*anima in eis*] întrucît Paolo înstrăinat și Caterinella mea atît au văzut;

neștiind dacă în corp sau în afara lui"). Din care cauză bazele metafizice ale gândirii lui Campanella, deși legate, în genere, de anumite teze ale platonismului renascentist, depășeau prin interese și concluzii contextul acelei gândiri. Din care rămânea, dimpotrivă, și concepția unei matematizări a realității fizice și teza despre însuflețirea universală și, încă, corolarul practic al unei convertiri a întregii umanități, prin ajutoare chiar și magice, la adevărata religie. Care, la rîndul său, se prezintă precum credință în Verbul explicat pe deplin în lume: religie naturală coincidînd însă cu creștinismul văzut ca expresie mai deplină a Înțelepciunii divine.

Dar tocmai în acest complex, uneori echivoc, de motive, Campanella depășește de acum problematica Renașterii.

EPILOG

Dacă umanismul a fost într-adevăr încredere reînnoită în om și în posibilitățile sale și înțelegere a activității sale orice direcție, este drept ca de la influența umanistă să se revendice, cum s-a și făcut, și noua metodă de cercetare științifică, reînnoita viziune a lumii, noua orientare către lucruri, pentru a le domina și a le folosi. Cultura italiană de la 1400 la 1500 a văzut, chiar în mijlocul atîtor oscilații și atîtor contraste, convergența unei depline formări umane, împlinită prin *studia humanitatis* și de o liberă și activă expansiune în lume. Vechea și pregnantă expresie burckhardtiană care unea reafirmarea omului și a lumii, a spiritului și a naturii, trebuie să fie legată, fără teamă de retorică, de antica celebrare a unei reînnoite armonii atinsă de Renaștere. Armonie și măsură a unei umanități complete, netulburată de tot ceea ce tulbure, aspru, obscur, traversează acele secole. Tocmai duritatea acelor contraste, profunzimea acelei strădanii înnobilează aspectul acelei epoci bogate poate precum nici o altă epocă în personalități exemplare, fie ele Alberti sau Lorenzo, Michelangelo sau Giordano Bruno.

Cu mare dreptate Augustin Renaudet a scris odată că „Italia Renașterii unește în ea toate conflictele“. Omul celebrat este această sinteză vie, acest nod, acest mediator, această legătură; lumea despre care se vorbește, Dumnezeuul care este onorat, sînt polii acestei tensiuni, dar sînt văzuți în această tensiune. Și meditația filosofică, toată îndreptată spre sublinierea acestei sinteze umane, spre „educarea“ în acest scop, este cea mai puțin reductibilă la schematizări și clasificări. Este un ton, un accent care circulă și animă orice problemă și orice cercetare; este avertisment adresat artistului, omului de știință, sacerdotului, politicianului, privind măsura sa umană. De aceea ea este diversă și multiplă și pare a se pulveriza acum în discurs politic, acum în un tratat de frumoase maniere, acum într-un manual tehnic; este invocare, în orice cercetare specifică, la sarcina omenească de neignorare. Zdrobită fiind schema filosofiei teologizante, știința universalului zadarnic s-ar căuta în scolasticele sistematizări profesionale: ea trăiește precum conștiință de sine

prezentă în orice cercetare concretă. Și aceasta este într-adevăr aurora gândirii moderne: de aceea toată cultura Cinquecento-ului european este îmbibată de ecouri ale culturii italiene. De aceea viitorul istoric al culturii filosofice renascentiste în Italia va trebui să citească mai degrabă cărți de politică, de morală, de retorică, de logică și de știință, decât texte din acea filosofie scolastică care își da ultima suflare. După care patria lui Galileo, Vico, Giannone, Muratori, a oamenilor politici și economiștilor din Settecento și, în viitor, a lui Leopardi, le-a părut unora lipsită de gândire filosofică întrucât nu putuse uita lecția umanistă chiar atunci când degenerarea sa retorică a părut că i-a uscat izvorul. Dar cine în filosofie vede tocmai o prezentă conștiință critică a spiritului uman față de diferite forme ale activității sale, o mereu viitoare de seamă sieși asupra propriei măsuri umane atât în limite cât și în posibilități, o laborioasă înaintare niciodată satisfăcută de realizare, o continuă elaborare de noi instrumente pentru o activitate inepuizabilă; cine înțelege astfel filosofia nu poate să nu sublinieze pozitivitatea unei asemenea orientări „umaniste“.

INTRODUCERE

1. A. POLIZIANO, *Prose volgari inedite e poesie latine e greche edite e inedite*, culese și ilustrate de I. Del Lungo, Florența, 1867, p. 80.
2. Cf. E. TROILO, *Averroismo e Aristotelismo padovano*, Padova, 1939 (și G. TOFFANIN, *Per l'Averroismo padovano, Lettera a E. Troilo*, „La Rinasoita”, 1939, 5; B. KIESZKOWSKI, *Averroismo e Platonismo in Italia negli ultimi decenni del sec. XV*, „Giornale Critico della Filos. Italiana”, 1933, 4).
- 3 G. SARTON, *Science in the Renaissance*, în J. W. THOMPSON, G. ROWLEY, F. SCHEVILL și G. SARTON, *The Civilization of Renaissance*, Chicago, 1929, p. 79 (cf. W. F. FERGUSON, *The Renaissance in Historical Thought, Five Centuries of Interpretation*, Cambridge Mass., 1948, p. 384; L. THORNDIKE, *Renaissance or Prenaissance?* „Journal of the History of Ideas”, IV (1943), p. 65—74); B. NARDI, *Il problema della verità. Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma, 1951, pp. 58—59 (și, în a doua ediție din 1952, p. 61, n. 105, ulterioara precizare polemică); G. BILLANOVICH, *Petrarca letterato. I. Lo scrittoio del Petrarca*, Roma, 1947, p. 415 și urm. O viziune cu totul diversă și o evaluare nu diferită de cea susținută în aceste pagini, poate în schimb să se găsească în volumul lui MARIE BOAS, *The Scientific Renaissance, 1450—1630*, Londra, 1962.
- 4 Cf. B. CROCE, *Lo storicismo e l'idea tradizionale della filosofia*, „Quaderni della Critica”, 13 martie 1949, pp. 84—85.
- 5 O perspectivă chiar „clasificatorie”, în P. O. KRISTELLER, *Movimenti filosofici del Rinascimento*, „Giornale critico d. Filos. it.”, 1950, pp. 275—88, de integrat cu *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance* „Byzantion”, XVII, 1944—45 p. 346—74 (și în italiană în „Humanitas”, V, 1950, pp. 988—1015). Și cf. astăzi studiile, bogate în prețioase contribuții, în care Kristeller precizează și confirmă punctul său de vedere, reunite în vol. *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956.
- 6 Ed. lui Vernia a apărut la Veneția în 1483 (cf. „Rinascimento”, II, 1951, pp. 57—66). Codicele lui Eustratius se află la Biblioteca Națională din Florența, Conventi I, V, 21.

- 7 SALUTATI, *De fato, fortuna et casu*, II, 6, Laur. 53, 18, fol. 11 v — 12 r, unde se plinge și că „usque adeo pauci sunt, qui studiis humanitatis indulgeant, licet illa commendentur ab omnibus, placeant multis et aliqui delectentur in ipsis” — „într-atît sînt de pușini cei care se ocupă de studiile umaniste măcar că sînt recomandate de toți și plac multora, iar unii se desfată cu ele” (cf. Vat. lat. 2928, fol. 5r).
- 8 Cf. Ediției din *Destructio* de Averroes publicată de Nifo la Veneția în 1497; de E. BARBARO *Epistole* îngrijite de V. Branca, Florența, 1943, I, p. 45 urm.
- 9 B. L. ULLMAN, *Leonardo Bruni and the Humanistic Historiography*, „Mediaevalia et Humanistica”, 1946, pp. 45—61 (cf. H. BARON, *Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento*, „Hist. Zeitschrift”, 1933). Privitor la *humanitas*, *studia humanitatis* și *φιλανθρωπία* cf. comentariului lui Guarino la *Retorica*. Bibl. Naț. din Florența, II, I, 67, fol. 113 v.). Cf. și H. BARON, *Aulus Gellius in the Renaissance and a Manuscript from the School of Guarino*, „Studies in Philology”, 48, 1951, pp. 107—25.
- 10 Cf. în legătură cu aceste studiile lui A. MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Roma, 1952²; *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Roma, 1949; *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, Roma, 1951²; *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma, 1955; *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Roma, 1958.
- 11 În *Examen vanitatis doctrinae gentium*.
- 12 Este inutil să repetăm aici ceea ce expune pe larg Ferguson în opera sus citată. Dar cf. și F. SIMONE, *La coscienza della Rinascita negli umanisti francesi*, Roma, 1949 și *La „reductio artium ad Sacram Scripturam” quale espressione dell'umanesimo medievale fino al secolo XII*, „Convivium”, 1949, pp. 887—927. Despre sec. XII cf. W. A. NITZE, *The so called Twelfth Century Renaissance*, „Speculum” XXIII, 1948, pp. 464—71; și sînt de citit concluziile lui HANS LIEBERSCHÜTZ, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, Londra, 1950, p. 94: „his thought... was determined on the whole by traditional forms of ecclesiastical literature... His humanistic outlook, for which antiquity was a kind of picture book illustrating the types of twelfth-century life, seems... to have been intimately connected with the archaic stage of European systematic thought”. La fel de negative sînt, în fond, doctele și îngrijitele studii de R. WEISS, *The Dawn of Humanism in Italy*.

Londra, 1947 și *Il primo secolo dell'umanesimo*, Roma, 1949, care arată cu absolută evidență cum „acel primitiv umanism, nerezultat nici dintr-o reacție la o formă de speculație filosofică, nici dintr-o dorință conștientă de o *renovatio studiorum* sau dintr-o speranță a unei epoci de aur”, nu a fost în esență deloc înrudit cu umanismul renașcentist, ci „spontană și naturală dezvoltare a studiilor clasice așa cum erau cultivate în timpul Evului Mediu târziu”. Onesta concluzie a lui Weiss, care nu diminuează cu nimic utilitatea unor cercetări atât de prețioase, reșează în lumina sa adevărată detașarea categorică a noii forme de cultură, care este într-adevăr o nouă viziune a vieții.

13 RICHER, *Histoire de France* (888—995), ed. R. Latouche, Paris, 1930—37, II, pp. 224—31.

14 Cf. Laur, XXXII, 46 (Teocrit), Magliab. VII, 973 (comentariu la Statius).

15 Cf. E. CALLOT, *La Renaissance des Sciences de la vie au XVI-ème siècle*, Paris, 1951, p. 14 și urm. Callot trebuie să constate, fără să-i înțeleagă motivarea, această funcțiune pozitivă a umanismului; dar rațiunea este clară pentru cel care are minte să înțeleagă și trebuie căutată într-o „educație” și în cucerirea unei metode, a unei logici.

16 Cf. curiosul și importantul text al lui Naudé publicat de Croce în „Quaderni della Critica”, 10 martie 1948, pp. 116—17. (Relativ la problemele generale mai sus discutate sînt azi de văzut: B. L. ULLMAN, *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, 1955; G. SARTON, *The Appreciation of Ancient and Medieval Science during the Renaissance, 1450—1600*, Philadelphia, 1955; C. DIONISOTTI, *Discorso sull'umanesimo italiano*, Verona, 1956. Privitoare la problema periodizării, fundamentală este comunicarea lui D. CANTIMORI, *La periodizzazione dell'Età del Rinascimento nella storia d'Italia e in quella d'Europa*, al X-lea Congres Internațional de Științe Istorice, 1955, *Relazioni*, vol. IV, Florența, 1955, pp. 307—334. O punere la punct a unor aspecte ale discuției se găsește în cele două scrieri ale lui W. K. FERGUSON, *Italian Humanism: Hans Baron's Contribution*, și a lui H. BARON, *Moot Problems: Answer to Ferguson*, tipărite în „Journal of the History of Ideas”, 19, 1958, pp. 14—34).

I

1 LEONARDO BRUNI, *Vita di Messer Francesco Petrarca*, ap. PHILIPPI VILLANI *Liber de civitatibus Florentinae famosis civibus...* cura et studio G. C. Galletti, Florentiae, 1847, p. 53; JULII CAESARIS

SCALIGERI *Poetices libri VII*, VI, 1 (apud Petrum Santandrea-num, 1594, p. 765): „de integro rediviva novam sub Petraroha pueritiam inchoasse . . . visa est”; G. J. VOSSII *De historicis latinis*, Lugd. Batav. 1651, p. 524. Ceea ce nu exclude, la mulți, ideea că „tenebrele” ar fi durat mai puțin, adică doar trei secole, până la sosirea lui Carol cel Mare. Domenioo Silvestri, prieten al lui Salutati, autor al unei *De insulis et earum proprietatibus* (ed. C. Pecoraro, Palermo, 1955, „Atti d. Acc. Scienze, Lettere e Arti”, s. IV, vol. 14, 1953—54; despre S. of. P. G. RICCI, *Per una monografia su D. S.*, „Annali Scuola Normale Superiore, Pisa”, 1950, pp. 13—24; R. WEISS, *Note per una monografia su D. S.*, ibid, p. 198—201) într-o scrisoare către Giuliano Zonarini (ms. Naț. Florența, II, IV 109, f. 79 v) „omum Florentia tribus seculis latuisset”. Nu altfel se exprimă Donato Acciaiuoli în viața lui Carol cel Mare (ms. Naț. Florența, II, ii, 10). Filippo Villani îi atribuie lui Dante meritul de a fi scos literele *ex abyssu tenebrarum*. În realitate se operează de timpuriu distincția între renaștere politică și a culturii teologice și trezirea acelor *studia humanitatis*, cum va stabili de aom clar Raffaele de Volterra în *Commentarii urbani* dedicate lui Iuliu al II-lea. „Conștiința renașterii”, devenită în acel Quattrocento italian un loc comun retoric, a trecut apoi în Franța (cf. F. SIMONE, *La coscienza della Rinascita negli umanisti francesi*, Roma, 1949, și observațiile noastre în „Rinascimento”, 1950, pp. 91—97).

2 Despre *De lite naturae et fortunae* (ms. în Bibl. Colombina din Sevilla 5, i, 5; ms. B.P. 2531 din Bibl. Civica din Padova) cf. *Giunte e correzioni* de ZIPPEL în versiunea italiană a lui VOIGT, *Il risorgimento dell'antichità classica*, Florența, 1888—1897; A. MOSCHETTI, *Il „de lite inter naturam et fortunam” e il „contra casus fortuitos” di A. M.*, „Miscellanea di studi critici . . . in onore di V. Crescini” Cividale del Friuli, 1927, pp. 567—90; G. BILLANOVICH—G. TRAVIGLIA, *Per l'edizione del „de lite inter naturam et fortunam” e del „contra casus fortuitos” di A. M.*, „Boll. Museo Civico di Padova”, XXXI-XLIII, 1942—54. Salutati îl alătură lui Mussato pe Geri d'Arezzo; despre acești „preumanisti” cf. R. WEISS, *The Dawn of Humanism in Italy*, Londra, 1947, și *Il primo secolo dell'umanesimo*. Roma, 1949.

3 PETRARCA, *Familiar, rer.*, I, 9 (ed. Rossi-Bosco, vol. I, Florența, 1933, p. 45 și urm.).

4 PETRARCA, *Familiar. rer.*, III, 12 (vol. I, p. 128—131).

5 Textele în K. BURDACH, *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit*, Berlin, 1913—28. Pentru *Vita Caesaris* și idealul omului complet

- este de văzut R. DE MATTEI, *Il sentimento politico del Petrarca*, Florența, 1944, p. 103 și urm. Despre compoziția scrierii cf. și G. MARTELOTTI, *Petrarca e Cesare*, „Annali Scuola Normale Sup. di Pisa”, 1947, pp. 149—158 (despre unele aspecte ale operei lui Cola v. JOSEF MACEK, *Racines sociales de l'insurrection de Cola di Rienzo*, „Historica”, VI, Praga, 1963, pp. 45—107).
- 6 PETRARCA, *Familiar. rer.*, IV, i (vol. I, p. 153 și urm.). Despre Dionigi și celebra scrisoare (din 26 aprilie 1336) vezi U. MARIANI, *Il Petrarca e gli agostiniani*, Roma, 1946, p. 31 urm., p. 41 (Dionigi îl comentase și pe Valerius Maximus).
- 7 PETRARCA, *Familiar. rer.*, VIII, 4 (vol. II, p. 164): „nemo est qui se moriturus credat”. *L'Autobiografia, il Segreto e Dell'ignoranza sua e d'altrui*, îngrijită de Angelo Solerti, Florența, 1904, p. 108.
- 8 PETRARCA, *Seniles*, XI, 14.
- 9 PETRARCA, *Dell'ignoranza sua e d'altrui*, p. 272—73. Despre polemica lui Petrarca, despre „prietenii” săi, despre „averroism”, cf. P. O. KRISTELLER, *Petrarca's „Averroists”. A Note on the History of Aristotelians in Venice, Padua and Bononia*, „Mélanges Augustin Renaudet”, „Bibl. Humanisme et Renaissance”, IV, 1952, pp. 59—65; ID., *Il Petrarca, l'Umanesimo e la Scolastica a Venezia*, în vol. *La civiltà veneziana del Trecento*, Florența, 1956, pp. 147—8; B. NARDI, *Letteratura e cultura veneziana del Quattrocento*, în vol. *La civiltà veneziana nel Quattrocento*, Florența, 1957, pp. 101—45.
- 10 PETRARCA, *loc. cit.*, p. 289.
- 11 PETRARCA, *Invectiva in medicum quendam; Opera*, Basel, 1581, p. 1087 urm. O bună ediție critică din *Invective* a dat-o Pier Giorgio Ricci (Roma, 1960) care a adăugat în mod oportun vulgarizarea lui Domenico Silvestri.
- 12 PETRARCA, *Seniles*, III, 7; *Opera*, p. 778.
- 13 Unele teme fundamentale, susceptibile de ample dezvoltări, se găsesc în studiile lui Michalski, publicate între 1924 sau 1938 (v. lista în „Giornale critico della filosofia italiana”, 1948, pp. 386—87), privitoare la disoluția Scolastiicii. Întrucît este dificil de trecut cu vederea prietenia lui Geri d'Arezzo cu occamistul înflăcărat Fra' Bernardo, care a fost în legătură cu Nicolas d'Autrecourt (este acesta, într-adevăr, Bernardo despre care vorbește WEISS, *Il primo secolo*, cit., p. 190) sau ceea ce scrie Salutati logicianului nominalist Pietro Alboino da Mantova, convertit la poezie (despre oare vezi ceea ce am scris în „Giornale critico”, 1948, pp. 203—4, 389—90): „*enuda sophismatum apparentiam; redde nobis rerum noticiam... tum velim de poetica*”.

cogites" — „dezvăluie inconsistența sofismelor; redă-ne cunoașterea faptelor, apoi aș dori să te ocupi de poetică”.

- 14 Cf. L. MINIO-PALUELLO, *Il „Fedone” latino con note autografe del Petrarca*, „Rendic. Acc. Lincei”, Classe scienze morali, IV, 4 (1949, pp. 107—113) *Plato Latinus*, II, *Phaedo*, Londini, 1950, p. xii.
- 15 PETRARCA, *Seniles*, XV, 6—7.
- 16 ALESSANDRO WESSELOFSKY, *Il Paradiso degli Alberti; Ritrovi e Ragionamenti del 1389: romanzo di Giovanni da Prato*, Bologna, 1867. Despre Marsili cf. U. MARIANI, *op. cit.*, p. 66 urm. Interes singular între documentele editate de Wesselofsky, are poemășul în cinstea lui Occam compus de Cieco degli Organi (referitor la care cf. C. VASOLI, *Polemiche occamiste*, „Rinascimento”, III, 1952, pp. 119—41). Pentru polemica retorică-dialectică, în afară de „dialogurile” lui Bruni, sînt de văzut textele publicate de A. MANETTI, *Roberto de' Rossi*, „Rinascimento”, II (1951), pp. 33—35.
- 17 LEONARDO BRUNI, *Dialogi ad Petrum Histrum*, ap. MEHUS, *Historia litteraria florentina* (AMBROSSII TRAVERSARII *Latinae Epistolae*, I), Florentiae, 1759, p. ccxxxiii.
- 18 COLUCCIO SALUTATI, *Epistolario*, ed. Francesco Novati, vol. I, Roma, 1891, pp. 178—79.
- 19 G. MANETTI, *De illustribus longaevis*, Cod. Urb. lat. 387 (în F. NOVATI, *op. cit.*, IV, 2). *Invectiva LINI COLUCCII SALUTATI... In Antonium Luschem Vicentinum...*, Florentiae, 1825, pp. 21—22, 54. Cf. AENEAE SYLVII *In Europam sui temporis*, LIV (*Opera*, Basel, 1571, p. 454): „commendanta est multis in rebus Florentinorum prudentia, tum maxime quod in legendis cancellariis, non iurs acientiam, ut pleraeque civitates, sed oratoriam spectant et quae vocant humanitatis studia. Norunt enim recte scribendi dicendique artem, non Bartholum aut Innocentium, sed Tullium Quintilianumque tradere... Coluccius, cuius ea dicendi vis fuit, ut Galeacius Mediolanensium princeps, qui patrum nostrorum memoria gravissimum Florentinis bellum intulit, crebro auditus est dicere, non tam sibi mille Florentinorum equites quam Colucci scripta nocere...” „în multe situații este de recomandat prudența florentinilor, mai ales fiindcă în alegerea cancelarilor nu se ocupă de știința dreptului ca cele mai multe cetăți, ci de arta oratoriei și de ceea ce numesc studii umaniste. Căci cunosc arta de a scrie și de a vorbi corect, știu să redea nu pe Bartholus sau Innocentius, ci pe Tullius și Quintilian. Coluccius, a cărui forță oratorie a fost atît de mare încît Galeacius, căpetenia milanezilor, care în timpul părinților noștri a impus florentinilor un foarte greu război, a fost

deseori auzit spunînd că nu l-au vătămat atît de mult o mie de călăreți florentini, cît scrierile lui Collucius...”

- 20 C. SALUTATI, *De saeculo et religione*, I, 1.
- 21 C. SALUTATI, *Epistolario*, II, pp. 303—307.
- 22 *De fato*, II, 8, Cod. Vat. lat. 2928, fol. 16 r.
- 23 *Epist.*, III, pp. 416—20
- 24 *Epist.*, IV, pp. 205—40.
- 25 *De fato*, II, 10.11, fol. 23 v — 31 v. JOHANNIS DOMINICI, Card. Sancti Sixti, *Lucula Noctis*, ed. E. Hunt, Notre Dame, Indiana, 1940.
- 26 *De nobilitate legum et medicinae*, 5.
- 27 *Ep. Regi Navarrae* (1376), ms. Marucell. (Florența), C, 89, 48 r.
- 28 Cod. Magliabech., cl. VIII, 1445, fol. 166 v: „*Uraniam autem cum Venere collocamus, nam grece uros latine ignis est, neos novum, et ipsa Venus, amoris ut inquiunt dea, novos ignes admovet... Huic non incongruenter rhetoricum deputamus, cuius est proprium animos accendere et novos estus in auditorum mentibus generare...*” — „Pe Urania o punem la un loc cu Venus, căci în grecește uros este foc în latinește, neos este nou și chiar Venus, cum se mai numește zeița iubirii, aprinde focuri noi. Ei îi atribuim foarte potrivit retorica, a cărei proprietate este să aprindă sufletele și să producă noi pasiuni în mințile auditorilor...” Despre mitologie și poezie la Boccaccio cf. V. BRANCA, *Motivi preumanistici nell'opera del Boccaccio*, în *Pensée humaniste et tradition chrétienne au XV-me et XVI-me siècles*, Paris, 1950, pp. 69—85 (*De Hercule* al lui S. a apărut îngrijit de Ullman, Zürich, 1951, 2 vol.; și tot sub îngrijirea lui Ullman, și *De saeculo et religione*, Florența, 1957). Pentru evoluția Mussato—Petrarca—Boccaccio, cf. BILLANOVICH, *Pietro Piccolo da Monteforte tra il Petrarca e il Boccaccio*, în *Medioevo e Rinascimento*, Studi in onore di Bruno Nardi, Florența, 1955, p. 1—76. Despre Salutati, viața sa și biblioteca sa, oa și despre complexitatea operei sale, este de văzut actualmente, B. L. ULLMAN, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padova, 1963. Privitor la polemica despre poezie, cf. FRANCESCO DA FIANO, *Un opuscolo inedito in difesa della poesia*, îngrijit de M. L. Plaisant, „Rinascimento”, N. S., I, 1961, p. 119—162.
- 29 *Oratio ANDREAE HUGONIS DE SENIS* (Laur, gadd. 89, sup. cod. 27, fol. 125 a; cf. K. MÜLLNER, *Reden und Briefe italienischer Humanisten*, Vienna, 1899, p. 113): „*atqui tollantur leges, quae civitas, quae universitas, quae domus, quae familia non illico deficiat? quin immo natura ipsa humana ad nihilum redigetur... Non immerito nobilissimus ille iuris consultus Ulpianus civilem sapientiam veram philoso-*

phiam appellat. Huius disciplinae tanta est vis, tanta potestas, ut vix possit aliquo eloquentiae studio enarrari... „dacă s-ar suprima legile, care ocrotește, care comunitate, care casă, care familie n-ar dispărea îndată? mai mult, cum nu s-ar distruge însăși natura umană? Pe drept numește Ulpianus, acel vestit jurist, înțelepciunea politică o adevărată filosofie. Atât de mare este forța acestei științe, atât de mare puterea încât abia ar putea fi redată prin vreo altă formă de elocință”.

30 LEONARDO BRUNI, *Epist.*, VI, ed. Mehus, II, Florentiae, 1741 p. 50.

31 POGGIO BRACCIOLINI, *Opera*, Argentorato, 1513, fol. 19 *rv*.

32 JOHANNIS ARETINI *physici de medicinae et legum praestantia*, Laur. lat., plut., LXXII, 22: „numquam satis, mea opinione, legalis disciplina laudari potest... haec enim non rusticos solum, vel cives, aut optimates, sed praetores, et magistratos compescit et limitat, reges regit, dominis dominatur, imperatoribus imperat...; haec minores a maioribus tuetur paribusque aequitatem servat” — „după părerea mea niciodată nu poate fi lăudată destul știința legilor... căci ea interzice și limitează nu numai pe țărani sau orășeni sau bogătași, dar și pe pretori sau magistrați, conduce pe regi, stăpânește pe stăpîni, poruncește conducătorilor; ea apără pe cei umili de cei mari și păzește dreptatea între egali”. Despre schimbarea legilor: „id populi faciunt, qui diverso quidem tempore varias habent opiniones et iudicia; nec tamen antiquas sanctasque leges, sed seipsos decipiunt aut deludunt... Leges ipsae canones suos vel regulas servari iubent quasi dominae sint” — „acest lucru îl fac popoarele care în timpuri diferite au păreri și judecăți diferite; și totuși nu legile vechi și sfinte, ci pe ei înșiși se înșală sau se amăgesc. Legile însele, ca niște stăpîne cer să fie păstrate ordinea sau regulile lor.” Acesta și alte diferite texte aici citate au fost culese de mine în vol. *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Florența, 1948, de integrat cu importantul studiu al lui G. F. PAGALIO, *Nuovi testi per la „disputa delle arti” nel Quattrocento: la „quaestio” di Bernardo da Firenze e la „disputatio” di Domenico Bianchelli*, „Italia Medievale e Umanistica”, II, 1959, pp. 467—481 (și despre o replică la Vernia a lui Pietro Donato Avogaro cf. BERNARD M. PEEBLES, *Studies in Pietro Donato Avogaro of Verona*, „Italia Medievale e Umanistica”, V, 1962, pp. 28—9).

33 LAPUS CASTELIUNCULUS, *Epist. Roberto Strozcae* (Cod. Ottobon. lat. 1677, fol. 218 *v*), Cf. MÜLLNER, *Reden und Briefe*, p. 249 urm.: *Oratio de laudibus philosophiae*, ibidem, p. 139 urm.

- 34 MAGISTRI JOANNIS DE IMOLA *quaestio utrum scientia civilis vel canonica sit nobilior medicinali*, Marcianus lat. cl. X, 218, fol. 79—82.
 N. VERNIA, *Quaestio an medicina nobilior atque praestantior sit iure civili* (în ediția îngrijită de Vernia cu comentariul de Burley la *Fisica*, cf. GUALTERII BURLAEI *de physica auscultatione*, Venetiis, 1589).
- 35 *Vari opuscoli* de ANTONIO DE FERRARIS zis il GÁLATEO, Lecce, 1868 (Collana di soriitori di Terra di Otranto, III), pp. 10, 13, 25, 26.

II

- 1 Pentru polemica antiastrologică și prețuirea infinită a sufletului cf. S. BERNARDINO DA SIENA, *Le prediche volgari* îngrijite de P. Bargellini (sînt predicile sieneze din 1427), Milano, 1936, predica II, p. 56 urm.: „Celălalt regat, este spiritual; acesta este sufletul care suflet se află deasupra tuturor lucrurilor corporale și este mai nobil decît orice lucru corporal. Acest suflet este superior în elevație și virtute întregului pămînt, apei, focului, aerului, oricărui lucru legat de elementele spuse. Sufletul se află deasupra cerului Lunii și al lui Mercur, deasupra cerului lui Venus, al Soarelui, al lui Marte, al lui Iupiter, al lui Saturn, deasupra tuturor semnelor ce le reprezintă; el este deasupra celor 72 de constelații.” Pentru critica la filosofia abstractă cf. *Le prediche volgari* editate de P. C. Cannarozzi, vol. II, Pistoia, 1934 (Predicile din postul mare din 1424), p. 97: „ia drept exemplu pe filosofi, unul zice într-un fel, celălalt într-altul. Platon este în discordanță cu Aristotel...” Despre noblețe fruct al operii, ibidem, p. 213. Despre studiu vezi întreaga predică XVII din 1425, ed. Cannarozzi, vol. III, p. 207 urm. (*L'educazione umanistica in Italia*, Bari, 1949, p. 39 urm.). Pentru legăturile cu scotismul sînt utile în mod special textele din operele latine (*Opera omnia*, Lugduni, 1650), indicate de D. SCARAMUZZI, *La dottrina del B. G. Duns. Scoto nella predicazione di San Bernardino da Siena*, Florența, 1930. Scrisoarea lui Bruni menționată de Cannarozzi, I, p. XXXIX, este tratată de Laur, plut. 90, 34, fol. 206. Dar mai importantă cea oficială, tot de B., din 1439 (ms. Panciat, 148, 112 r).
- 2 Cuvintele lui Bruni despre revenirea culturii în L. ARETINI *Rerum sup tempore gestarum commentarius*, în MURATORI, *Rev. ital. script.*, XIX, 3, ed. C. di Pierro, 1926, p. 403 urm. Despre studia humanitatis cf. *Epist.*, ed. Mehus, Florentiae, II, p. 49: „quae propterea humanitatis studia nuncupantur, quod hominem perficiant atque exornent” — „de aceea se numesc studii umaniste, fiindcă îl formează

pe om și-l înfrumusețează" (r. CAROLI SIGONII *de laudibus studiorum humanitatis*, în M. A. MURETI, *Orationes*, Lugduni, 1590, p. 97).

3 ANGELI DECEMBRII Mediolanensis *Ad summum pontificem Pium II de Politia literaria*, Basileae, 1562, p. 6. *Politia literaria* semnifică aici totodată *honestă disciplina* a lui Crinito și *elegantia* lui Valla.

4 LEONARDO BRUNI, *Vita di Dante* în PHILIPPI VILLANI *Liber.*, p. 46 (cf. și A. SOLERTI, *Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio scritte fino al sec. XVI*, Milano, 1904).

5 FR. BARBARI, *De re uxoria liber in partes duas*, ed. A. Gnesotto în „Ati e Memorie della Reale Accademia di Padova“, vol. XXXII, 1915, pp. 8—103: compus în aceeași atmosferă, *Dialogi* de Bruni, *De ingenuis moribus* de Vergerio și *De re uxoria* de F. Barbaro constituie, luate împreună, o imagine tipică pentru o atitudine caracteristică a primului Quattrocento florentin. *De dignitate matrimonii* de Campano, în *Opera*, Venezia, 1595. Folositor pentru bibliografie este volumul de R. KELSO, *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, Urbana Illinois, 1956.

6 M. FICINI, *Opera*, Basel, 1565, I, 778—79. ERMOLAO BARBARO, *Epistolae, Orationes et Carmina*, ed. V. Branca, Florența, 1943, I, p. 96. În Valla exaltarea cărnii merge mai departe: „melius merentur scorta et postribula de genere humano quam sanctimoniales virgines et continentes“ — „mai mult merită prostituatele și bordelurile de la neamul omenesc decât sfintele și rezervatele fecioare“ (*Opera*, Basel, 1543, p. 924).

7 H. BARON, *Leonardo Bruni Aretino, Humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, Leipzig—Berlin, 1928, p. 73, unde sînt conținute textele indicate aici. Despre traduceri aristotelice cf. însemnările culese din studiul *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, Florența, 1951 (Accademia di scienze morali „La Colombaria“, VIII). Un discurs în sine ar merita comentariile quattrocentești florentine la etica și la politica aristotelice (pentru unele teme și indicații de izvoare cf. lucrarea mea *Giovinezza di Donato Acciaiuoli*, „Rinascimento“, I, 1951, pp. 43—70).

8 În acest sens sînt orientate și dezbaterile filosofice din *Dialogi ad Petrum Histrum* din 1401, unde se iau în rîs fizica și logica occamiștilor care găsiseră și la Florența un apărător în Francesco Landini, il Cieco degli Organi (1325—1397). Dialogurile, ideal legate cu *De ingenuis moribus* de Vergerio, punctează pe exaltarea anticului și pe valoarea strălucitei elocvențe ciceroniene, dar sînt departe de o idolatrie care

ii uită pe moderni, apărați de asemenea cu multă căldură de bătrînul Coluccio.

- 9 Despre semnificația participării plenare la „viața civică” cf. Bruni, *De militia liber singularis*, publicat în apendice la *Osservazioni e dissertazioni varie... concernenti... Antonio da Pratovecchio*, Livorno, 1764, p. 81 și urm., și actualmente, critic, în apendice la volumul lui C.C. BAYLEY, *War and Society in Renaissance Florence*. Toronto, 1961, p. 361—97 (la ms. folosite de Bayley va fi adăugat acela, destul de cunoscut, din Arhivele de Stat din Florența, Strozziene, III, 46, CC. 1—8).

10 POGGIO BRACCIOLINI, *Historia disceptativa de avaricia, Opera*, fol. 7 r.

- 11 Un mare interes are în legătură cu aceasta atitudinea atribuită, fie doar polemic, de Filelfo lui Poggio în al treilea dialog din *Commentationes florentinae de exilio* (din ms. autograf din Naz. din Florența, II, ii, 70), unde Bracciolini înalță elogiul lui Cosimo și al concietetei lui res, care sînt aproape tangibila expresie a activității umane. Adresîndu-se lui Bruni, el relevă inutilitatea retoricii găunoase: „at apud Cosmum Medicem, Leonarde, minimum omnium valeat, qui rem malit quam verba expendere. Huius divitiae sunt amplissimae, nec eas tamen consumit in umbris. Nec enim te fugit quam saepe multū istiusmodi Diogenes et Crates eius aedes frequentant ut aliquid implorent, aliquid petant; quos facile semper audit, exaudit numquam. Nam in iis nullam nec publicam videt nec privatam utilitatem esse repositam praeter impudentiam singularem. Sed in eos se liberalem praestat, qui vel sibi possint vel reipublicae esse usui” — „Leonardo, în fața lui Cosimo Medici valorează cel mai puțin (el care preferă averea decît să cîntărească cuvinte. Averea lui este foarte mare, totuși n-o consumă pe ascuns. Nu-ți scapă faptul cît de des mulți ca Diogene și Crates îi frecventează casa pentru a implora ceva, pentru a cere ceva; îi ascultă totdeauna cu bunăvoință, nu-i satisface niciodată căci în ei nu vede nici o utilitate publică sau particulară ci numai o nerușinare ieșită din comun. Dar se arată generos față de cei care îi pot fi de folos lui sau statului”. (fol. 93 r). În altă parte insistă: „vir gravis et callidus rem longe malit quam verba considerare” — „omul serios și priceput preferă averea deoît să analizeze cuvintele” (fol. 92 r). Și criticînd atitudinile ascetice: „obscura ista et iniucunda vivendi victitandique institutio, quam ab Anthistene profectam, a Diogene auctam, a Cratete confirmatam video, est ferarum, et earum quidem immanium, non urbanorum hominum” — „această întunecată și posomorîtă doctrină (care învață) a trăi și a se hrăni, care cred că a fost inițiată de Anthistene, îmbogățită de Diogene și întărită de

Crates, este (specifică) fiarelor și chiar celor sălbatice, nu oamenilor civilizați" (fol. 98 r). Dar în mod particular semnificativă este întreaga carte a III-a (*de paupertate*), unde triumful Medicilor este atribuit puterii banului și unde de asemenea Bruni apără bogățiile atrăgându-și răspunsul: „*et ipse dives est ad sexaginta millia aureum et apud te loquitur [Palla Strozzi] cui gratificari putat, qui adeo sis locuples ut ad trecenta millia aureum aut etiam amplius aedes tui fundique ascendat*" — „el însuși [Palla Strozzi] e bogat pînă la 60 000 de galbeni și-ți spune ție căruia vrea să-ți facă un dar și care ești atît de bogat încît casele și moșiile tale se ridică la 30 000 de galbeni sau chiar mai mult." (fol. 83—84). Cf. textele editate de mine din Filelfo și din Landino (*Testi inediti e rari*, Florența, 1949); dar documente caracteristice se găsesc aproape pretutindeni (cf. spre exemplu scrisorile schimbate între G. Manetti și D. Acciaiuoli, ms. Magliab. VIII, 1390; sau cele ale lui Niccolò Luna către Palmieri, ms. Ricoardiano, 1116).

12 L. B. ALBERTI, *Opera inedita et pauca separatim impressa*, Florența, 1890, p. 169; PANDOLFO COLLENUCCIO, *Agenoria*, în *Operette morali*, Bari, 1929, pp. 15—17.

13 Pentru scrisorile lui Bracciolini s-a folosit ediția lui Tonelli, 3 vol., Florența, 1832—61.

14 POGGIO BRACCIOLINI, *Ad insignem omnique laude praestantissimum virum Gerardum Cumanum de nobilitate liber*, *Opera*, fol. 31 v — 32 r. Despre conceptul de *gloria* și despre literații care dau gloria cf. *De infelicitate principum* și *De veritate fortunae*. *Oratio in laudem matrimonii* se găsește și în ms. Magliab. II, ix, 14, C 119 r — 127 r.

15 *De nobilitate* de Bunoaccorso da Montemagno (*Prose e rime*, Florența, 1718) vulgarizat de Giovanni Aurispa, nu este decît un exercițiu retoric unde cele două teze privitoare la noblețea singelui și a acțiunilor sînt cu *viracitate* confruntate.

16 Filelfo, în ms. Magliab. VIII, 1445, c 308—9. În *Commentationes*, fol. 81 r, scrie: „*si hominem scimus non animum, non corpus, sed tertium quiddam, quod et animo constet et corpore, immortalis mortalique natura, nequaquam ambigere nos oportet...*" — „nu trebuie să ne îndoim deloc dacă știm că omul nu este suflet, nu este corp, ci este un al treilea element care constă și din suflet și din corp cu o natură nemuritoare și muritoare..."

17 Cf. Filelfo, în afară de *Epistulae*, Venetia, 1502, *De morali disciplina*, Veneția, 1552. Numeroase texte în C. DE ROSMINI, *Vita di Francesco Filelfo*, Milano, 1808, 3 vol.

- 18 Scrisoarea lui Raimondi, unica sa scriere filosofică, a fost publicată de SANTINI, *Cosma Raimondi umanista ed epicureo*, „Studi storici”, 1899, pp. 153—66, după un codice al librarului Martini, și după publicația sa a fost reprodusă de mine și tradusă în *Filosofi italiani del'400*. Florența, 1942, pp. 133—49. Ulterior am identificat o copie în anonimul Laur. Ashb. 267 din sec. XV, cu titlul *Defensio Epicuri contra Stoicos. Academicos et Peripateticos* („Rinascimento”, 1950, pp. 100—101).
- 19 Textul integral în PASTOR, *Storia dei Papi*, tr. Mercati, Roma, 1925, vol. II, p. 742.
- 20 Despre poziția lui Callimaco Esperiente și a scrierilor sale cf. B. KIESZKOWSKI, *Filippo Buonaccorsi detto Callimaco e le correnti filosofiche del Rinascimento*, „Giornale critico della filosofia italiana”, 1934, pp. 281—94. De menționat *quaestio de peccato* adresată sub formă de epistolă lui Pioo (semnalată de Zeissberg, în „Arch. für österr. Gesch.”, vol. 55, 1877 și publicată parțial de mine, „Revista critica di storia della filosofia”, 12, 1957, pp. 16—21. *Rhetorica* a fost publicată de Kumaniecki, Varșovia, 1950). Scrierile lui Platina în ed. din Köln din 1540. *De optimo cive*, cu trad. lui F. Battaglia, în ed. din Bologna, 1944 (împreună cu MATTEO PALMIERI, *Della vita civile*).
- 21 Din *De falso et vero bono*, II (ed. Köln).
- 22 Dar mai ales pentru polemica antimonastică cf. *De professione religiosorum*, editat în 1869 de Vahlen (L. VALLAE *opuscula tria*. „Sitzungsber. d. Wiener Akad., philos. histor. Klasse”, Bd. 61, p. 7—67, 357—444, Bd. 62, 93—149.) Nu este aici locul pentru a relua problema diferitelor redactări din *De voluptate* și ale eventualelor modificări și atenuări aduse de Valla. Și este oricum probabil că o primă redactare din 1431 ne-a fost păstrată de ed. pariziană din 1512; o a doua din 1433 în tipăriturile de la Louvain (1483) și de la Köln (1509); a treia, definitivă, în Ottoboniano lat. 2075 de la Vatican. Ediția de la Basel a operelor ar conserva o arbitrară contaminare a primelor două redactări (cf. M. DE PANIZZA, *Le tre redazioni del De voluptate del Valla*, „Giornale storico della letteratura italiana”, 1943, vol. 121, pp. 1—22. De Panizza s-a întors apoi asupra problemei, integrând și îndreptînd, în studiul despre *Le tre versioni del „De vero bono” del Valla*, „Rinascimento”, VI, 1955, p. 349—64 (și *de vero bono*, nu *de voluptate*, ar fi titlul original al operei). O frumoasă traducere din *Scritti filosofici e religiosi* de Valla a dat G. Radetti, Florența, 1953).

- 23 VALLA, *Opera*, p. 906 urm., 909 urm., 926 etc. („*Stoicos pre ceteris imitari studebimus, qui sunt evangelio propinquiores*” — „vom căuta să imităm înainte de ceilalți pe stoici care sînt mai aproape de evanghelie”, serie în 1444 Enea Silvio, *Lettere*, ed. Wolkan, I, i, p. 342).
- 24 VALLA, *De voluptate*, I, 10: „*quod natura finxit atque formavit, id nisi sanctum laudabileque esse non posse. Est hoc caelum quod supra nos volvitur, diurnis nocturnisque luminibus distinctum, tantaque ratione, pulchritudine, utilitate, compositum. Quid commemorem maria, quid terras, quid aërem, quid montes, plana, flumina, lacus, fontes, ipsas etiam nubes ac pluvias? Quid pecudes, cicures, aves, pisces, arbores, segetes? Nihil invenies non summa . . . ratione, vel specie vel utilitate perfectum, instructum, ornatum. Cuius rei unā corporis nostri compago potest esse documento, quemadmodum Lactantius . . . manifestissime ostendit in eo libro quem de opificio Dei inscripsit*” — „ocea ce natura a plăsmuit și a format nu poate fi decât sfînt și lăudabil. Este acest cer oare se desfășoară deasupra noastră, împărțit de lumini de zi și de noapte, alcătuit cu atîta inteligență, frumusețe, utilitate. Ce să mai amintesc mările, pămînturile, aerul, munții, oîmpiile, fluviile, lacurile, izvoarele și chiar norii și ploile? Dar animalele cele domestice, păsările, peștii, arborii, semănăturile? Vei găsi totul făcut, așezat, împodobit cu cea mai mare inteligență sau frumusețe sau utilitate. În unitatea corpului nostru poate să fie dovada acestui fapt cum arată cît se poate de evident Lactantius în cartea pe care a scris-o despre creațiunea lui Dumnezeu”. Unde este de subliniat referirea la pasajul ermetio al lui Lactanțiu, de la care se va inspira Gianozzo Manetti. Dar paralelele utile s-ar putea stabili între nu puține locuri din *De voluptate* și opera lui Manetti despre om.
- 25 *Elegant. praef.*: „*magnum ergo Latini sermonis sacramentum est, magnum profecto numen . . .*” — „Mare este într-adevăr caracterul sacru al limbii latine, mare negreșit grandoarea ei . . . Cf. și *Dialectica*, *Opera*, p. 643 urm.
- 26 *Elegantiae*, Lugduni, 1543, p. 156: „*perlegi . . . digestorum libros . . . et relegi cum libenter, tum vero quadam cum admiratione. Primum quod nescias utrum scientia rerum an orationis dignitas praestet . . .*” — „Am parcurs cărțile juridice și le-am recitit și cu plăcere și ohiar cu oarecare admirație. Mai înainte de toate fiindcă nu știu dacă preva-lează știința faptelor sau frumusețea discursului . . .”
- 27 Tortellio Aretino viro sapientissimo CASSIUS [Iunius Cassius sau Giovanni Cassi] în „*La R. Accademia Petrarca di Arezzo a F. Petrarca*”, Arezzo, 1904, p. 87 (din Vat. Lat. 3908), G. BARZIZZI in *principium*

quoddam artium oratio (MÜLLNER, *op. cit.*, p. 57). Cf. CICER. *Arch.* 2.]

- 28 L. VALLA, *Historiarum Ferdinandi Regis Aragoniae libri tres*, Napoli, 1509; cf. POLIZIANO, *Praefatio in Suetonium Opera*, Lugduni, 1528, vol. II, p. 392; PLATINA, *Procmium in vit. Pontif.*, *Opera*, Köln, 1529, p. a r. Cf. și, în afară de frumoasă carte a lui F. GAETA, *L. Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano*, Napoli, 1955. G. RADETTI, *La religione di L. Valla*, în cit. culegere în cinstea lui Bruno Nardi; F. ADORNO, *Di alcune orazioni e prefazioni di L. V.*, „Rinascimento”, V, 1954; G. ZIPPEL, *L. V. e le origini della storiografia umanistica a Venezia*, ibidem, VII, 1956, p. 93—133; C. VASOLI, *Le „dialecticae disputationes” del Valla e la critica umanistica della logica aristotelica*, „Rivista critica di storia della filosofia”, XII, 1957, pp. 412—33; G. ZIPPEL, *La „Detensio quaestionum in philosophia” di Lorenzo Valla e un noto processo dell’Inquisizione napoletana*, „Bullettino dell’Ist. Stor. Italiano per il Medio Evo”, n. 59, 1957, pp. 319—47.
- 29 JOII. MICH. BRUTI *De historiae laudibus*, Colon. Brandeb., 1698 p. 703—4, 731, 743—4.
- 30 *Vita Socratis*, Cod. Laur. LXIII, 30.
- 31 *Dialogus consolatorius de morte filii*, Palat. 691 de la Bibl. Naț. din Florența, care conține și versiunea italiană a aceluiași Manetti. Cf. cunoscutele discursuri de G. Manetti asupra „justiției” (în Palat. 51 și 598 de la Bibl. Naț. din Florența). Unul dintre discursurile lui M. a fost tipărit la Torino de Fanfani (*Collezione di opere inedite o rare*, vol. II, 1862, p. 195—201). Discursul lui Palmieri a fost tipărit la Prato în 1850.
- 32 GUARINO VERONESE, *Epistolario*, ed. R. Sabbadini, vol. I, Venetia, 1915 („Miscellanea di Storia veneta edita per cura della R. Deput. Veneta di Storia Patria”, Seria III, vol. VIII): „*nec vero duris ego quibusdam et agrestibus unquam sum assensus, qui omnem e nobis affectionem ite penitus nituntur avellere, ut nullam humanitatis curam ad nos pertinere velint. Quod cum nullo fieri modo possit, hominum societati prorsus inutile; tollit enim mutuam inter se hominum benivolentiam caritatem amicitiam misericordiam, qua re nihil atrocius, nihil immanius, nihil hominum convictui excogitari possit hostilius...*”
— „Însă eu niciodată n-am fost de acord cu cei duri și severi, care așa se străduiesc să smulgă cu totul din noi orice afecțiune, ca și cum n-ar vrea să ajungă la noi nici o dragoste față de umanitate. Pe de o parte acest lucru nu se poate întâmpla în nici un chip și e cu

totul inutil pentru comunitatea omenească: căci elimină bunăvoința, iubirea, prietenia, mila reciprocă dintre oameni, faptă decât care nu poate fi inventat nimic mai groaznic, mai monstruos, mai dughmănos vieții în comun, a oamenilor..." Cf. și scrisoarea către Corbionelli: „maiores nostros... non admirari et maximis prosequi laudibus non possum cum tantam in eis animi magnitudinem... fuisse intuear ut litterarum ac doctrinae studia, simul et rerum tum publicarum tum familiarium negotia capessarent..." — „nu pot să nu admir și să nu laud pe strămoșii noștri căci văd că a fost în ei atîta măreție încît practicau studiul literaturii și filozofiei și totodată afacerile publice și particulare..."

- 33 B. FAZIO, *De vitae felicitate*, Antverpiae, 1556; publicat împreună cu *De excellentia et praestantia hominis* cu *Epitomae de regibus Siciliae et Apuliae* de F. Sandeo (Hanoviae, 1611), p. 106 urm., 149 urm.
- 34 *Opera inedita et pauca separatim impressa*, ed. G. Mancini, Florența, 1890, p. 137.
- 35 *De iciarhia*, în *Opere volgari*, ed. Bonucci, Florența, 1843—49, vol. III, p. 92.
- 36 *Della Famiglia* de Alberti urmează ed. lui Mancini, Florența, 1908.
De fortuna de Pontano în *Opera omnia*, Venetiis, 1518, p. 275 urm.
- 37 ALBERTI, *Il trattato della pittura*, ed. Papini, Lanciano, 1913, pp. 13, 43, 49, 95.
- 38 Pentru portretul pe care Landino i-l face lui Alberti cf. în afară de *Disputationes camaldulenses* și *De vera nobilitate* (ms. Corsin. 433), de asemenea cit. prelegere la cursul despre Petrarca. Cf. FICINI, *Opera*, Basel, 1561, vol. I, p. 936.
În *De iciarchia* (*Opere*, ed. Bonucci, vol. III, p. 118 urm.), Alberti va vorbi în cuvinte stoico-ciceroniene de scînteile pe care natura le pune în sufletul omului pentru ca să ne lumineze mintea cu razele rațiunii.
- 39 Cf. A. MASSERON, *S. Antonin*, Paris, 1926.
- 40 ALAMANNI RINUCCINI *Oratio in funere M. Palmerii*, în FOSSI, *Monumenta ad A. Rinuccini vitam*, Florentiae, 1791 „cum enim duplex felicitatis genus, a philosophis propositum, duplicem vivendi conditionem ostendat, et earum una in communibus vitae civilis actionibus versetur, altera ab omni actione remota, altissimarum rerum adipiscende cognitioni dumtaxat intenta sit; prudentissimus vir medium quendam, inter utramque viam, modum sequitur" — „căci felul îndoit de fericire propus de filozofi indică o îndoită condiție de viață și una dintre ele să se păstreze în acțiuni comune ale vieții civice, alta,

îndepărtată de orice acțiune, să fie îndreptată numai spre o cugetare care trebuie să obțină idei foarte elevate; un bărbat foarte înțelept alege o măsură de mijloc între cele două direcții."

- 41 MATTEO PALMIERI, *Il libro della vita civile*, Florența, 1529, pp. 42—43, 62, 75—76, 120—125. Cf. *Una prosa inedita di M. Palmieri fiorentino*, Prato, 1850, mai precis *Protesto* din 1437. Importantă culegerea de discursuri din ms. 2204 de la Bibl. Riccardiana.
- 42 M. PALMIERI, *La città di vita*, îngrijită de M. Rooke (*Smith College Studies in Modern Language*, VIII, 1—2) Northampton Mass., 1927—28.
- 43 În plin Cinquecento, Paolo Sacrato, nepotul lui Sadoletto îi scrie astfel din Padova tatălui său (*Epistolarum Pauli Sacrati libri sex*, Lugduni, 1581, p. 11): „haec autem studia maxime inter se differe non ignoras, quod in his, quibus nunc versor assidue, rebus agatur, in illis vero, in quibus tu potissimum a me requiris et operam consumam, de verbis tantum quaeratur; nec te latet, si stylo operam dederò, animum meum a philosophia, quae hominem sapientem reddit, avocatum iri, quod eodem tempore utraque in re operam ponere nequeam" — „ști că aceste studii se deosebesc foarte mult între ele, fiindcă în acestea, de care mă ocup acum cu asiduitate este vorba de fapte, iar în acelea, în care tu îmi ceri să-mi pierd timpul, este o problemă numai de cuvinte; nici nu îți e necunoscut că, dacă mă voi ocupa de stil, sufletul nu va fi atras de filozofie, care-l face pe om înțelept, fiindcă n-aș putea să-mi dau silința în același timp pentru ambele lucruri".
- 44 POLITIANI, *Lamia, Opera*, II, 302.
- 45 POLITIANI, *Opera*, II, 459.
- 46 ANGELI POLITIANI *Oratio super Fabio Quintiliano et Statii Sylvis* (*Opera*, II, 384—5): „Nam ut quod caput est, ipsam tantummodo qua de hic in primis agitur Rhetoricen inspiciamus. Quid est, quaeso, praestabilius quam in eo te unum vel maxime praestare hominibus in quo homines ipsi caeteris animalibus antecellant? Quid admirabilius, quam te in maxima hominum multitudine dicentem, ita in hominum pectora mentesque irrupere, ut et voluntates impellas quo velis atque unde velis retrahas et affectus omnes, vel hos mitiores vel concitatiores illos emodereris, et in hominum denique animis volentibus cupientibusque domineris? Quid vero praeclarius quam praestantes virtute viros eorumque egregie res gestas exornare atque extollere dicendo? Contraque improbos perniciososque homines orandi viribus fundere ac profligare, ipsorumque turpia facta vituperando prosternere atque proculcare? Quid autem tam utile tamque fructuosum est quam quae tuae Reipu-

blicae carissimisque tibi hominibus utilia conducibiliaque inveneris posse illa dicendo persuadere, eosque ipsos a malis inutilibusque rationibus absterrere? . . . Haec igitur una res et dispersos primum homines in una moenia congregavit, et dissidentes inter se conciliavit, et legibus moribusque omnique denique humano cultu civilique convinxit. . . Quid autem tam munificum, tamque bene instituitis animis consentaneum, quam calamitosos consolari, sublevare afflictos, auxiliari supplicibus, amicitias clientelasque beneficiis sibi adiungere atque retinere. . . Nulla unquam profecto vitae pars, nullum tempus est, nulla fortuna, nullae aetates, nullae denique nationes, in quibus non maximas dignitates. . . facultas oratoria consecuta sit. . .” — „Căci ca să privim ceea ce este începutul, chiar numai retorica, despre care e vorba aici mai întâi. Ce este, te întreb, mai de dorit decât ca tu singur să întreci cât mai mult pe oameni chiar în ceea ce oamenii sînt superiori celorlalte animale? Ce e mai admirabil decât ca vorbind în fața unei foarte mari mulțimi de oameni, așa să te năpustești în inimile și mintea lor, încît să le împingi voința încotro vrei și să le-o îndepărtezi de unde vrei, sau să moderezi toate sentimentele, fie cele mai blînde, fie cele mai violente și în sfîrșit să domnești în-sufletele dornice să se supună ale oamenilor?

Ce este mai minunat decât ca vorbind să înfrumusețezi și să lauzi bărbați remarcabili prin virtute și faptele lor nobile? Să răstorni și să lovești prin puterea vorbirii pe oamenii necinstiți și periculoși și criticînd să răstorni și să zdrobești faptele lor murdare?

Ce este atît de util și atît de fructuos decât vorbind să poți convinge republica ta și oamenii cei mai scumpi ție de ceea ce ai găsit util și folositor și să-i îndepărtezi de la hotărîri rele și inutile?

Așadar acest lucru a adunat într-o singură cetate pe oamenii mai înainte împrăștiati și a împăcat pe cei cu păreri diferite și i-a legat împreună prin legi și obiceiuri și în sfîrșit prin toată civilizația omenească și cetățenească. Ce este atît de generos, atît de convenabil pentru suflete instruite decât să consoleze pe cei nenorociți? Să susțină pe cei chinuiți, să ajute pe cei care-i roagă, să-și apropie și să-i rețină pe prieteni și clienți prin binefaceri. Desigur nu există nici un domeniu al vieții, nici o epocă, nici un destin, nici o vîrstă, nici o națiune în care talentul oratoric să nu fie urmat de cele mai mari funcții. . .”

47 BARBARI *Epistolae et orationes*, ed. Branca, Florența, 1943, II, 90—93.

48 Operele lui Galateo, la care se face aici referire, au apărut în *Collana degli scrittori della Terra d'Otranto*, Lecce, 1867, vol. II—IV, XVIII, XXII.

- 49 PONTANO, *Dialoghi*, ed. C. Prezitera, Florența, 1944, pp. 143, 194, 207, 221, 238—39.
- 50 *De educatione* („Collana degli scrittori della Terra d'Otranto“, Lecce, 1867). (Dar cf. scrisoarea către B. Acquaviva în A. CROCE, *Contributo a un'edizione delle opere din A. Galateo*, „Archivio storico per le provincie napoletane“, 1937, pp. 20—33).
- 51 Bruni dedica traducerea lui Salutati afirmînd că cu numele lui Vasile cel Mare dorea să reprime lenevia și perversitatea dezonoratorilor acelor *studia humanitatis*.
- 52 Scrierea lui Vergerio în ed. cit. a lui Gnesotto și în vol. *L'educazione umanistica in Italia*. (Fie-mi îngăduit, pentru această parte, să trimit la vol. *L'educazione in Europa*, Bari, 1957, și la culegerea de texte, ilustrate și traduse, *L'umanesimo*, Florența, 1958).
- 53 Pentru opera lui Vegio cf. ed. îngrijită de M. Walburg Fanning și A. Stanislaus Sullivan, 2 vol., Washington, 1933—36.
- 54 Operele lui Barzizza în ed. română din 1728. Textele lui Guarino în edițiile lui Sabbadini.
- 55 În afară de viața lui Vespasiano da Bistici cf. FR. PRENDILACQUA, *De vita Victorini Feltrensis dialogus*, Padova, 1774. (Toate documentele despre Vittorino le-am cules acum în cit. volum despre Umanismul pedagogic.)

III

- 1 A. FABRONI, *Laurentii Medicis Magnifici Vita*, Pisis, 1784, II, p. 137 urm.
- 2 GUARINO, *Epistolario*, II, pp. 226—29.
- 3 MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 10.
- 4 ALAMANNO RINUCCINI, *De libertate*, ms. Laur. „Acquisti e Doni“, 216; Ravenna, class. 332 (Cf. ed. F. Adorno, Accademia Toscana di Scienze e Lettere „La Colombaria“, XXII, 1957, pp. 267—303; *Lettere ed Orazioni*, ed. V. R. Giustiniani, Florența, 1953).
- 5 Cf. G. PASQUALI, *Medioevo bizantino*, în „Civiltà moderna“, 1941, p. 289 urm. (Pentru o profundă revizuire a acestei judecăți cf. astăzi F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956, și ale mele *Studi sul platonismo medievale*, Florența, 1958, pp. 155—219; pentru aceasta nu cu totul potrivite par anumite rezerve ale lui J. IRMSCHER, *Theodoros Gaxas als griechischer Patriot*, „La parola del passato“, 78, 1961, p. 161 urm.)
- 6 Cf. A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Florența, 1902; PLETHON, *Nóμoi*, ed. Alexandre, Paris, 1858;

G. CAMMELLI, *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo*, I (Chrysoloras), Florența, 1941, II (Argiropulo), Florența, 1943; L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann* etc., Paderborn, 1923 și urm., 3 vol.; B. KIESZKOWSKI, *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, Florența, 1936. Pentru ulterioare indicații, în special despre Argiropulo, cf. cit. *Giovinezza di D. Acciaiuoli* (și, acum, studiile reunite în vol. *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1961²).

7 C. LANDINI *Quaestiones camaldulenses ad Federicum Urbinatum principem* (Florentiae, 1480?).

8 C. LANDINI *De vera nobilitate*, ms. 433 Bibl. Corsini (36, E, 5) fol. 36—7: „mercatura enim liberalis et nulla fraude in adulterandis mercibus commissa, publice privatimque splendorem affert, multosque locupletiores reddit; plebem autem quae se aliquo artificio opificiove tueri et famem frigusque a se arcere studet, proteraque ab ignavia ad laborem convertitur abunde alit, et populi qui ex illa ditescunt, ac propterea ad urbem suam publicis sacrisque aedificiis ornandam convertuntur, plurima magnificentia illustriores evadunt, ac denique, cum nulla in terris regio extet, ubi omnia sint, id tamen efficiant mercatores, ut sua opera atque industria nusquam locorum quicquid desit..., huiusmodi hominum genus, a quibus omnis dolus, omnis fraus absit, liberalitas autem ac beneficentia adsit, tamquam dii mortalibus omnibus salutares esse videntur. Quorsum ergo haec? nempe ut illud concludam industriae nos mercatoriae plurimum debere, eosque homines, qui ex plurimarum rerum inopia copiam inducant, veluti bene de hominum genere meritos laudandos censeo. Sintne autem omnino inter nobiles reponendi, nondum satis intelligo. Materia in qua plurimum versantur pecunia est, cuius quidem studiosi sunt; eos in nullo hominum numero apud philosophos unquam fuisse videmus. Sed si liberalitas in his sit atque beneficentia, possunt huiusmodi virtutes nobilitatem facile parere” — „Comerțul liberal și făcut fără înșelăciune, prin falsificarea mărfurilor aduce o abundență și publică și particulară, îi face pe mulți mai bogați; ajută poporul care-și câștigă viața prin meșteșuguri și muncă și care se îndepărtează de foame și frig și din cauza aceasta este îndreptat de la inerție spre muncă; astfel comerțul îl hrănește din belșug iar popoarele care se îmbogățesc din comerț și de aceea se preocupă de înfrumusețarea orașului lor prin clădiri publice și particulare, ajung mai vestite prin somptuozitate și în sfârșit, fiindcă nu există nici o regiune de pe pământ unde să fie de toate, comercianții realizează totuși un lucru ca prin munca și stră-

dania lor să nu lipsească de nicăieri ceva... și astfel această categorie de oameni, lipsiți de violență și înșelăciune, dar liberali și binefăcători par tuturor oamenilor ca niște zei salvatori. Ce vreau să spun cu asta? Ei bine, ca să ajung la concluzia că avem nevoie mai ales de meșteșuguri și de comerț și consider că acei oameni care din sărăcia cea mai mare aduc bogăția, merită să fie lăudați de neamul omenesc.

Nu știu însă destul de bine dacă trebuie să fie considerați printre nobili. Domeniul în care se pricep cel mai bine este banul, de care sînt dornici; vedem că ei n-au fost puși de filozofi în nici o categorie. Dar dacă sînt liberali și binefăcători, pot ușor în felul acesta să primească virtuți și noblețe."

- 9 P. O. KRISTELLER, *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, „Traditio“, 1944, vol. II, p. 257 urm., unde, pp. 274—316, este publicată dintr-un ms. morenian din Riccardiana (Palagi, 199), o *Summa philosophiae* din vremea tinereții. O altă importantă scrisoare-tratat de F. a dat-o Kristeller în „Rinascimento“, I, 1950, pp. 35—42. Cîteva precizări asupra formării lui Ficino în anonima viață (dar, poate, opera lui Caponsacchi), necunoscută lui Della Torre, continuată în Palat. 488 de la Bibl. Naț. din Florența. (Cercetările lui Kristeller sînt astăzi de văzut în culegerea de studii mai sus citate. Biografiile lui F. au fost publicate de R. MARCEL, *Marsilio Ficino*, Paris, 1958).
- 10 FICINI *Opera*, Basileae, 1576, II, 1537—38. Cf. și prologul la *De vita*: „ego sacerdos minimus patres habui duos: Ficinum medicum, Cosimum Medicem. Ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Galeno, tum medico tum platonico commendavit. Hic autem divino consecravit me Platoni“ — „eu, umil preot, am avut doi tați; pe medicul Ficinus și pe Cosimo de Medici. Din primul m-am născut, din al doilea m-am renăscut. Primul m-a încredințat lui Galenus, medic și platonician. Al doilea m-a închinat chiar divinului Platon."
- 11 Despre Tignosi cf. L. THORNDIKE, *Science and Thought in the Fifteenth Century*, New York, 1929, pp. 161 urm., 308 urm. Dar poate poziția lui Tignosi și în general a aristotelismului florentin este de văzut sub o lumină diversă, mutînd și perspectivele față de Ficino. De Tignosi în particular cf. opusculul în apărarea propriilor comentarii Bibl. din Florența, Conv. C., 8, 1800); v. și studiul meu despre *Testi minori sull'anima nella cultura del Quattrocento in Toscana*, „Arch. di filosofia“, 1951, pp. 1—36, și, astăzi, mai ales A. ROTONDO, *Niccolò Tignosi da Foligno*, „Rinascimento“, IX, 1958, pp. 217—55.

- 12 Despre pierdutele *Institutiones*, cf. *Opera*, I, 929 (KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, Florentiae, 1937, I CLXIII-IV). Despre *Commentariola*, *Opera*, I, 933 (*Supplementum*, I, CLXIII, II, 81), *De voluptate ad Antonium Canisianum* în *Opera*, I, 986, urm.
- 13 Cf. comentariul în *Convivium Platonis de amore*, *Opera*, II, 1320 urm. (cf. și ed. lui R. Marcel, Paris, 1956, cu o amplă introducere).
- 14 *Opera*, II, 1836.
- 15 L. LAZZARELLI, *Crater Hermetis*, Parisiis, 1505 (despre care cf. M. Brini, în „Archivio di Filosofia“, 1955, *Testi umanistici su l'ermetismo*, pp. 23—77).
- 16 FICINI *Opera*, II, 1537 „Nos... elaboravimus ut, hac theologia in luce produnte, et poetae desinant gesta mysteriaque pietatis impie fabulis suis annumerare, et Peripatetici quamplurimi, id est philosophi pene omnes amoveantur, non esse de religione saltem communi tamquam de anilibus fabulis sentiendum. Totus ferme terrarum orbis, a Peripateticis occupatus, in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant; hi vero unicum esse contendunt; utrique religionem omnem funditus aequae tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse, cuius mentem hodie pauci, praeter sublimem Picum, complatonicum nostrum, ea pietate, qua Theophrastus, olim et Themistius, Porphyrius, Symplicius, Avicenna, et nuper Plethon interpretantur.“ — „Noi credem... că, după ce teologia a ieșit la lumină, poeții să renunțe a enumera în poveștile lor în mod nepios fapte și mistere religioase, și un mare număr de Peripatetici, adică filozofi, să fie dați la o parte aproape toți, căci nu trebuie să gândim despre religie ca despre niște legende. Desigur tot spațiul ocupat de peripatetici e împărțit în două secte, cea a lui Alexandru din Afrodisia și cea a lui Averroes. Primii socotesc că mintea noastră e muritoare; ceilalți susțin că e perfectă; și unii și alții la fel înlătură cu totul orice religie, mai ales fiindcă se pare că neagă providența divină în mijlocul oamenilor și că de ambele părți l-au părăsit chiar pe maestrul lor Aristotel a cărui gândire astăzi puțini o interpretează afară de minunatul Picus, platonicianul, cu aceeași fidelitate cu care l-au interpretat altă dată Theophrastus și Themistius, Porphyrius, Symplicius, Avicenna și de curind Plethon.“
- 17 *Della Christiana Religione*, II.
- 18 *Della Christiana Religione*, Proemium II.
- 19 *Crater Hermetis*, loc. cit.

- 20 FICINI *Orphica comparatio Solis ad Deum* (*Opera*, I, p. 825 urm.).
- 21 FICINI *Ep. lib. VI* (*Opera*, I, pp. 812--13).
- 22 FICINI *Argumentum in Platoniceam theologiam*.
- 23 FICINO, *Sopra l'Amore*, ed. Rensi, Lanciano, 1914, p. 121.
- 24 FICINI *Opera*, I, 706—16; *De sole et lumine*, I, 965 urm.
- 25 FICINO, *Sopra lo Amore*, p. 153 (cap. XVI: *Quanto è utile il vero amatore*).
- 26 Opusculii latini ai lui Del Medigo v. în apendice la ed. venețiană din *Fisica* de Jean de Jandun (spre ex., Venetiis 1546). Lunga epistolă către Pico (Paris, Naț. lat. 6508, fol. 71—72) în G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate* etc., Florența, 1942, pp. 67—72. Epistola lui Barbaro către Elia, în *Epistulae* ale lui B., ed. cit., I, 87—90. Despre lecturile cabaliștilor („Li libri di Mitriade”) v. și cvasinecunoscuta scrisoare a lui Pico din 1489 (Paris, B.N., Autogr. Rotschild, n. 252).
- 27 Epistola lui Pico în op. cit. *Filosofi italiani del'400*, pp. 428—45; cele ale lui Barbaro în cit. ed. Branca, I, 84, 100, 101 urm. Pentru *calculaciones suiseticas*, ibidem, II, 22 urm. Un interesant document, pînă aici scăpat din vedere, despre legăturile lui Pico cu oamenii de știință contemporani se găsește printre scrierile fizicianului și medicului Bernardo Torni (ms. Ricc. 930, fol. 26 r — 31 r), profesor la Pisa între 1476 și 1496. (O importantă punere la punct a legăturii între E. Barbaro și logicieni a făcut C. DIONISOTTI, *Ermolao Barbaro e la fortuna di Suiseth*, Miscellanea Nardi, pp. 219—53).
- 28 BARBARO, *Epistol.*, I, p. 8 urm., 12, 14, 96.
- 29 SFORZA PALLAVICINO, *Opere*, Milano, 1834, vol. II, p. 586. Sînt interesante în legătură cu aceasta, printre multe, discursurile pronunțate la mijlocul lui '500 de Mureto, italian de cultură, și de învățatul Carlo Sigonio, din ale căruia este de văzut în mod particular al șaptelea, *de studiis humanitatis* (Lugduni, 1590, pp. 97—115).
- 30 Vezi întregul discurs în ed. cit., pp. 102—45. (Dar între timp mi-a căzut în mîini cea care a fost, poate, redactarea originală a celebrului discurs, conținută anonim în Palat. 885 din Bibl. Naț. din Florența: cf. *Notizie intorno a G. P.*, „Riv. di storia della filosofia”, 1949, fasc. 3)
- 31 *Oraculum de novo saeculo*. Dar de Neși s-a văzut caietul de însemnări Magliab. VI, 176 și discursurile în ms. Magliab. XXXV, 211 și Ricc. 2204. Pentru alte sugestii să-mi fie permis să retrimis la studiul *Desideri di riforma nell'oratoria del Quattrocento*, în primul număr din „Belfagor”, 1948, pp. 1—11.

32 FRANCESCO SANSOVINO, *Del governo et amministrazione di diversi regni et repubbliche cosi antiche come moderne*, Venetia, 1578, c. 197 r și urm.

33 Textele aici folosite ale lui Pico, Savonarola, Pontano le vezi citate în ed. de mine îngrijită în două vol. *Disputationes* de Pico, Florența, 1946—51. Și, tot acolo, p. 16, facsimilul unei hărți a redactării originale din *De rebus caelestibus* de Pontano din Vat. lat. 2839.

34 Despre tragica figură a astrologului Lucio Bellanti și despre activitatea sa politică cf. N. MENGOLZI, *Un processo politico in Siena sul finire del secolo XV*, „Bollettino-Senese di Storia patria”, 1920.

35 Un ton divers are *De moribus*, ms. Laur. plut. 78, 24, unde cercetarea morală este exaltată față de cercetarea fizică: „*quid enim animo male affecto proderit, sive reciprocas elementorum vicissitudines ac nostrorum corporum compaginem intellexerit, sive ad viscera usque terrae descenderit?*” — „căci ce-i va folosi unui suflet disperat, fie că a înțeles schimbările reciproce ale elementelor, fie că a coborât pînă în măruntaiele pămîntului?”

Cu totul alta funcția unei discipline civice: „*in agris quondam dispersos homines et victu ferino propagantes compulit in una moenia et in communem societatem convocavit. Haec illos primo inter se domiciliis coniunxit, deinde coniugiis quasi vinculis quibusdam devinxit; haec eos ad deorum cultum erexit, ad ius hominum erudit, ad fortitudinem excitavit, ad continentiam modestiamque composuit, ad meliorem denique vivendi frugem convertit*” — i-a adunat într-o singură cetate pe oamenii, care, împrăștiati pe ogoare, vînau fiarele sălbătice și i-a chemat într-o societate. Aceasta „i-a unit mai întîi între ei cu ajutorul așezărilor stabile, apoi cu ajutorul căsătoriilor i-a legat ca în lanțuri; apoi i-a format prin asocierea limbajului cu literatura. A consfințit legi; i-a ridicat pe oameni spre cinstirea zeilor, i-a învățat dreptul, i-a îmboldit spre putere, i-a modelat în cumpătare și modestie, i-a îndreptat pe o mai bună cărare a vieții.” (fol. 3 v). În ce privește scrierile lui Savonarola și poziția sa, un interes aparte prezintă micul tratat despre împărțirea științelor și poezie (*Apologeticus de ratione poetica artis*) dedicat lui Ugolino Verino.

36 G. BENIVIENTI, *Commento sopra a più sue canzone* etc., Florența, 1500; de LAZZARELLI cf. *Bombix*, Aesii, 1765 și, pentru *Epistola de admiranda ac portendenti apparitione novi atque divini prophetae ad omne humanum genus* cf. P. O. KRISTELLER, în „Annali Scuola Normale Superiore Pisa”, 1938, p. 237—62 (*Studies*, p. 221 urm.). Totuși lectura textului te face să te gîndești și la alte influențe decît

ale scrierilor ermetice „teologice”, la cele magico-astrologice. (Textul din *Epistola* astăzi a fost reeditat de M. Brini în studiul citat pp. 34—50). De Egidio da Viterbo s-a ocupat Eugenio Massa, în special în studiile *Egidio da Viterbo e la metodologia del sapere nel Cinquecento*, „Pensée humaniste”, cit., p. 185—239; *L'anima e l'uomo in Egidio da Viterbo*, „Arch. di Filosofia”, 1951, p. 37—138; *I fondamenti metafisici della „dignitas hominis” e testi inediti di Egidio da Viterbo*, Torino, 1954. În mod particular importante *Scechina și Libellus de Litteris hebraicis*, îngrijite de F. Secret, 2 volume, Roma, 1959.

IV

- 1 ANNIBALE ROMEI, *Discorsi divisi in sette giornate*, Verona, 1586 (Pentru legăturile între „filosofia dragostei” și petrarchism, cf. acum eleganta cercetare a lui L. Baldacci, *Il petrarchismo italiano nel Cinquecento*, Milano—Napoli, 1957).
- 2 BENEDETTO VARCHI, *Opere*, Trieste, 1859, II, p. 531 urm. cf. ibidem, p. 496 și urm. (*Dell'amore, Lezione una*), p. 816 urm. (*Vita di Francesco Cattani da Diacceto*).
- 3 De Diacceto cf. *I tre libri d'amore, con un panegirico d'Amore; et con la vita del detto Autore fatta da M. BENEDETTO VARCHI*, în Vinegia, 1566; *Opera omnia*, Basileae, 1563; scrierile diverse din ms. Magliab. XII, 47 (și P. O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, „Miscellanea Mercati”, Căminul Vaticanului, 1946, vol. IV, pp. 260—304 = *Studies*, p. 287 urm.).
- 4 BALDASSAR CASTIGLIONE, *Il Cortegiano*, I, 26 (ed. Cian, Florența, 1894).
- 5 GIOVANNI DELLA CASA, *Galateo ovvero de' costumi*, Florența, 1707, p. 75.
- 6 ROMEI, *Discorsi*, p. 13—14.
- 7 ALESSANDRO SARDO, *Discorsi*, Veneția, 1586, pp. 13—14.
- 8 CASTIGLIONE, *Il Cortegiano*, p. 409.
- 9 Cindate dezvoltări ale temei unității în *Opere* de GIULIO CAMMILLO, Veneția, 1560, 2 vol.
- 10 De S. Erizzo cf. scrisoarea la p. 627—35 din culegerea lui Ruscelli, *Lettere di XIII uomini illustri*, Veneția, 1560.
- 11 De FIRENZUOLA cf. *Ragionamenti și Discorsi* (*Opere*, Florența, 1848, vol. I, pp. 81—131; II, pp. 239—80; 281—305).
- 12 ANTONIO BRUCIOLI, *Dialogi della naturale philosophia e humana*, Veneția, 1544, c. 105 v.

- 13 NICCOLO VITO DI GOZZE, *Dialogo della bellezza detto Antos secondo la mente di Platone*, Veneția, 1581, p. 22 (cf. scrierile sale teologice în Urb. lat. 499—500).
- 14 Despre ochi și vâz cf. MARIO EQUICOLA, *Di Natura d'Amore*, Veneția, 1525: „prin vâz recunoaște (mintea) adevărata frumusețe a sufletului nostru, care... a avut această soartă, de a putea fi văzut, datorită modului său disimulat de a fi...”
- 15 GIULIO CASTELLANI, *Opusculi volgari editi e inediti*, Faenza, 1847, p. 74—78.
- 16 FEDERIGO LUIGINI, *Il libro della bella donna* (în *Trattati del '500 sulla donna*, Bari, 1913); FIRENZUOLA, *Delle bellezze delle donne*, I. Dar mai este de văzut, de Varchi, discursul *Della bellezza e della grazia* (*Opere*, II, p. 733—35) „în care se dispută dacă grația poate exista fără frumusețe”.
- 17 Lista școlarilor lui Diacceto în VARCHI, *Opere*, II, p. 818.
- 18 ALESSANDRO FARRA, *Tre discorsi*, Pavia, 1564 (în primul se discută „despre miracolele dragostei”, în al doilea despre divinitatea omului, imitându-l și compilându-l pe Pico; în al treilea despre „ufficio del Capitano” — „funcția de Căpitan”). Despre valoarea lui Giorgio v. azi o pătrunzătoare punere la punct de Nardi, „Acta Congr. Schol. Intern.”, Romae, 1951, p. 625—26.

Pentru opera lui Leon Evreul s-a folosit ediția lui S. Caramella, Bari, 1929.

20 O culegere de *Trattati d'amore del Cinquecento* îngrijită de G. ZONTA (Bari, 1912); dar este o culegere inadecvată să dea o idee despre banalizarea acestei producții. O bună listă în P. LORENZETTI, *La bellezza e l'amore nei trattati del'500*, Pisa, 1920, p. 165—75. („Annali della R. Scuola Normale Superiore”, XXVIII); dar aici sînt lacune, nu doar în ceea ce privește scriitori și scrieri minore, dar și în ce privește tratatele mai însemnate (este omis Nifo, *De pulchro* și *De amore*, Lugduni, 1549, care, p. 91, aduce mari laude lui Equicola: „amicissimus noster, meo iudicio fertilissime de amore scripsit...” — „prea-bunul meu prieten la îndemnul meu a scris din belșug despre dragoste...”). Pentru *Trattato dell'amor humano* de Nobili este de văzut ed. Pasolini, Roma, 1895, care reproduce de asemenea notele lui Tasso. O prezentare mai lungă, în sfîrșit, ar merita, pentru vastele sale teme, tratatul lui Guido Casoni, *Della Magia d'Amore... Nella quale si dimostra come Amore sia Metafisico, Fisico, Astrologo, Musico, Geometra, Aritmetico, Gramatico, Dialetico, Rettore, Poeta, Historiografo, Iurisconsulto, Politico, Ethico, Economico, Medico, Capitano, Noc-*

- chiero, Agricoltore, Lanifico, Cacciatore, Architetto, Pittore, Scultore, Fabro, Vitreario, Mago naturale, Negromante, Geomante, Hidromante, Aeremante, Piromante, Chiromante, Fisionomo, Augure, Aurspice, Ariolo, Salitore e Genetliaco..., Venezia, 1591 (cf. E. ZANETTE, *Una figura del secentismo veneto*. Guido Casoni, Bologna, 1933).
- 21 *Ragionamento di Mons. PAOLO GIOVIO... sopra i motti, e disegni d'arme, e d'amore, che comunemente chiamano imprese. Con un discorso di GIROLAMO RUSCELLI intorno allo stesso soggetto*, Milano, 1559, p. 54 urm. Cf. LUDOVICO DOMENICHI, *Ragionamento nel quale si parla d'imprese d'armi, et d'amore*, Milano, 1559.
- 22 CHRYSOSTOMI JAVELLI CANAPICII... *Opera*, Lugduni, 1580, II, 269 urm. FELICE FIGLIUCCI, *Della filosofia morale libri dieci supra i dieci libri dell'etica d'Aristotele*, Venetia, 1522. (Cf. *Il Fedro, ovvero il Dialogo del bello di Platone tradotto in lingua toscana per F.F.*, Roma, 1544; ANTONII MONTECATINI *In Politica, hoc est in civiles libros Aristotelis progymnasmata*, Ferrariae, 1587—94).
- 23 PETRI DUODI... *Peripat. de anima disput. lib. VII*, Venetiis, 1575; STEPHANI THEUPOLI... *Academicarum contemplationum lib. X...*, Basileae, 1591, F. PICCOLOMINI, *Universa philosophia de moribus*, Venetiis, 1583; *Libri ad scientiam naturae attinentes*, Venetiis, 1600; *Compendio di scienza civile*, Roma, 1858. În literatura platonică din '500 sînt^{se} foarte importante versiunile în italiană (*Apologia, Euthyphron, Criton, Phaidon* și *Timeios*) și vastele comentarii (îndeosebi la *Phaidon*) de Erizzo (Venetia, 1574).
- 24 *Vere conclusioni di Platone conformi alla Dottrina christiana et a quella d'Aristoteles*. Culese de Messer FRANCESCO DE'VIERI zis Verino al doilea, Florența, 1589. De Verino cf. și *Ragionamento de l'eccellenze et de' più meravigliosi artificii della magnanima professione della Filosofia*, Florența, 1589.
- 25 AUGUSTINI STEUCHI *Eugubini de perenni philosophia libri X*, Lugduni, 1540.
- 26 *De perenni philosophia*, p. 77—78: „Coniungunt igitur dexteram seseque exosculantur vetus et nova theologia, et saeculorum intervallis disiunctae redeunt, ipsis philosophis auctoribus, ad amplexum, mutuoque copulantur, et per manus philosophorum ducitur in sacrarium domiciliumque suum Veritas... O beata palam tempora quibus veritas haec, haec theologia manifestissima de caelo refulsit, quam philosophi videbant et non videbant... Quocirca cum sint haec, non nostra solum praedicatione et professione manifesta, sed ipsorum quoque philosophorum testimonio probata, non video quid philosophiam a theologia

disiungat. Nam neque Aristotelem, quem suorum maiorum theologiam admirantem saepe reperies, possumus ab istorum consortio, si iudices aequi voluerimus esse, sciungere". — „Își dau mîna și se îmbrățișează vechea și noua teologie și, dezbinată de secole, se reîntorc la o singură îmbrățișare și se unesc între ele chiar prin autorii filozofi și în mîna filozofilor. Adevărul este pus în domiciliul lui sacru... O timpuri fericite, în care acest adevăr, această teologie a strălucit din cer, pe față și în mod foarte evident, pe care filozofii o vedeau și n-o vedeau... În consecință, așa stînd lucrurile, dovedite nu numai prin proclamarea și mărturisirea mea ci aprobate chiar de mărturisirea filozofilor, nu văd ce ar mai despărți filozofia de teologie. Căci nici pe Aristotel, pe care-l vei găsi adesea admirînd teologia înaintașilor săi, nu-l putem separa de comunitatea acestora, dacă vrem să fim judecători drepecți." Și p. 561—62: „*cuncti naturali consensu atque... rationis... instinctu, ... universaque philosophia, ... id tandem cuncti concordēs, quasi ratione se ipsam excitante... Plato et Aristoteles multique alii Philosophorum adeo clare hunc finem viderunt, ut pene miraculum sit, eos ratione vidisse quod post nuntius caelestis revelavit... Quamquam, ut dixi, perennis haec fuit usque ab exordio generis humani philosophia...*" — „toți printr-un consens natural și din instinctul rațiunii... întreaga filozofie... în sfîrșit toți sînt de acord asupra acestui lucru că și cum rațiunea s-ar îmboldi pe ea însăși... Platon și Aristotel și mulți alți filozofi atît de clar au văzut acest scop încît e aproape un miracol că ei au văzut prin rațiune ceea ce mai tîrziu a revelat solul divin... Deși, după cum am spus, filozofia a fost eternă, de la începutul omenirii..."

27 JACOBI MAZONII CESENATIS *De tripilici hominis vita, activa nempe contemplativa et religiosa, methodi tres, quaestionibus quinque millibus centum et nonaginta septem distinctae, in quibus omnes Platonis et Aristotelis multae vero aliorum Graecorum, Arabum et Latinorum in universo scientiarum orbe discordiae componuntur, quae omnia publice disputanda Bononiae proposuit, Anno salutis, 1577; JACOBI MAZONII Cesenatis In almo gymnasio pisano Aristotelem ordinarie, Platonem vero extra ordinem profitentis, in universam Platonis et Aristotelis praeludia, sive de comparatione Platonis et Aristotelis, Venetiis, 1597.*

28 Operele lui Gian Francesco Pico sînt în mare parte reunite în al II-ea volum din ed. din Basel, 1573, a scrierilor unchiului. Cf. și *On the Imagination* by G. F. Pico of M., the Latin text, with an intr. and an English transl. and notes by H. Caplan, Cornell Univ. Press,

1930. Relativ la polemica în jurul imitației cf. GIORGIO SANTANGELO, *La polemica fra P. Bembo e G. F. Pico intorno al principio d'imitazione*, „Rinascimento“, I, 1950, p. 323–340. Santangelo a republicat chiar textele, Florența, 1954.

V

- 1 Operele lui Achillini sînt reunite în ed. din Veneția, 1508. Comentariile de Trapolino sînt manuscris (cf. B. NARDI, *Appunti sull'averroista bolognese Alessandro Achillini*, „Giornale critico della filosofia italiana“, 33, 1954, p. 67–108). De Pomponazzi cf. ed. din Veneția din 1525, și pentru *De fato* și *De incantationibus* ed. din Basel din 1567 îngrijită de Gratarol (dar, astăzi, *De fato* a apărut ed. critică îngrijită de R. Lemay, Lugano, 1957; din *De immortalitate* cf. ed. Morra, Bologna, 1954); pentru *Dubitationes in IV meteor. Arist. lib.* ed. venețiană din 1563. Din cursuri a fost parțial editat, de Ferri, cel despre suflet, în 1877; dar în fine sînt azi studiate sistematic și publicate părți importante de Bruno Nardi („Giornale critico della filos. ital.“, 1950–56; cf. și *Il commento di Simplicio al „De anima“ nelle controversie della fine del sec. XV e del sec. XVI*, „Arch. di filosofia“ 1951).
- 2 Tomeo și-a strîns ale sale *Dialoghi* în 1524 (ed. Veneția) și în 1525 *Opuscula*. Scrierile filosofice ale lui Contarini, de mai multe ori publicate, sînt culese în ed. venețiană din 1588.
- 3 *Quaestiones subtilissimae super tres libros Arist. de an.*, Venetiis, 1552, fol. 131; v. THOMAS DE VIO, *Scripta philosoph.*, I, Roma, 1938.
- 4 De Nifo în afară de *De immortalitate animae*, Venetiis, 1525, *De intellectu*, Venetiis, 1527 și comentariul la *De anima*, Venetiis, 1503.
- 5 SIMONIS PORTII NAPOLITANI *De humana mente disputatio*, Florentiae, 1551 (trad. it. de Gelli într-un ms. din Bibl. Naț. din Paris). „Opuscoli“ de Porzio cu *Apologia* de MARTA, Napoli, 1578.
- 6 G. CASTELLANI, *De humano intellectu libri tres*, Bononiae, 1561. Cf. și Varchi lecția *Sulla creazione ed infusione dell'anima razionale*, *Opere*, II, p. 311 urm.
- 7 JACOBI ZABARELLAE *De rebus naturalibus libri XXX*, Venetiis, 1590.
- 8 Pentru textele despre suflet ale aristotelicienilor minori cf. E. RENAN, *Averroës et l'averroïsme*, Paris, 1852. F. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi*, Florența, 1868; K. WERNER, *Der Averroismus in der Christlich-peripat. Psychol. d. späteren Mittelalters*, Viena, 1881. L. MABILLEAU, *Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie*. C. Cremonini, Paris, 1881; B. Nardi, *La fine dell'averroismo*,

in „Pensée humaniste“, cit., p. 139—151. Singulară, de Cremonini, într-un Marc. lat., *Quaestio utrum animi mores sequantur corporis temperantiam*.

VI

- 1 *La civil conversatione* del Sig. STEFANO GUAZZO, gentiluomo di Casale di Monferrato, divisa in quattro libri... nuovamente dall istesso autore corretta e... ampliata, Venetia, 1586, pp. 16—19, 24. De Guazzo cf. și *Lettere*, Torino, 1591.
 - 2 ALESSANDRO PICCOLOMINI, *L'istrumento della filosofia*, Venetia, 1560; *Della institution morale libri XII*, in Venetia, 1582, pp. 125, 133.
 - 3 A. PICCOLOMINI, *In mechanicas quaestiones... comm. de cccitudine mathem. discipl.* Romae, 1547, p. LXXIII; v. VARCHI, *Opere*, II, p. 797.
 - 4 S. ERIZZO, *Trattato dell'istrumento e via inventrice degli antichi*, Venetia, 1554; *Lettere di XIII huomini illustri*, pp. 620—25; GIACOMO ACONCIO, *De methodo e opuscoli*, ed. G. Radetti, Florența, 1944, p. 166.
 - 5 Cf. ZABARELLA, *Opera logica*, Frankfurt, 1608; FR. PICCOLOMINI *Universa philosophia de moribus*, în ed. din Venetia, 1594 (gr. I, cap. XIV—XXIV; *Comes politicus, pro recta ordinis ratione propugnator...*) PERSIO, *Defensiones*; PETRELLA, *Quaestiones logicae*, Patavii, 1571 și 1576; de Varchi cf. *Del methodo*, *Opere*, II, p. 796 urm.
- CAESARIS CREMONINI CENTENSIS... *Dialectica*, addita in fine singularum lectionum paraphrasi a Troylo de Lancettis, Venetiis, 1663, p. 89.
- M. NIZOLLII *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos libri IV*, in quibus statuuntur ferme omnia vera verarum artium et scientiarum principia... et praeterea refelluntur fere omnes M. A. Majoragii obiectiones contra eundem Nicolium, Parmae, 1553. Precum se știe scrierea a fost republicată de Leibniz cu introduce și note, Frankfurt, 1674 (*Antibarbarus philosophicus, sive Philosophia scholasticorum impugnata libris IV de veris etc.*). Despre Nizolio latinist cf. P. MANUTII *Epistularum libri V*, Venetiis, 1561, c. 35—36. (Din *De veris principiis* de Nizolio avem astăzi frumoasa ed. de Q. Breen, 2 vol., Roma, 1956; despre N. v. studiile lui Breen însuși și cele două studii ale lui Paolo Rossi, în volumele miscellanee *La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, îngrijit de A. Banfi, Milano, 1953, și *Testi umanistici sulla retorica*, „Archivio di filosofia“, 1953, pp. 57—92).

8 *Op. cit.*, I, 7: „respondeo tibi, domine Aristotele, etiam si nulla erunt universalia stulta et inepta, ut vere non sunt, tamen artes et scientiae et definitiones tradentur et erunt de singularibus et individuis... non per naturam propriam et privatam, sed per communem et perpetuam successionem aeternis, nec de omnibus singillatim et seorsum, sed in universum vel universe, hoc est simul et semel acceptis... Vestrum universale fit per fictam illam et vanam, ut vos appellatis, intellectus abstractionem a singularibus... Nostrum vero universum efficitur per comprehensionem et acceptionem omnium cuiusque generis singularium simul et semel, sine ulla intellectus a singularibus abstrahentis ope, sed solo intelligentiae singularia ipsa comprehendentis auxilio... Vestrum universale licet per naturam existat in singularibus, tamquam nubes quaedam in aere pendens, ubi sunt ideae Platonis...; nostrum universum et per naturam est singularibus, et per intellectum non separatur a singularibus, non magis quam populus et exercitus cum intelliguntur a nobis et omnino ipsum nihil aliud est, nisi ipsa singularia simul et semel per intellectum comprehensa et quasi congregata... Vestrum universale vos, non solum ab intellectu solo fieri, sed etiam ab intellectu solo cognosci ac percipi vultis, ab exterioribus vero sensibus nequaquam. Nostrum universum, licet ipsum quoque ab intellectu quodam modo fiat, ita comprehendente, ut dixi, simul omnia singularia, et ab eodem cognoscatur intelligaturque, utpote ab ipso comprehensum, tamen percipitur et usurpatur etiam a sensibus tam exterioribus quam interioribus, si non omnino, at certe magna ex parte” — „Îți răspund, maestru Aristotel, chiar dacă nici un concept universal nu va fi nerațional și absurd, după cum în realitate nu e, totuși artele și științele și definițiile vor fi transmise și vor trata despre lucruri singulare și individuale... eterne nu prin natura lor proprie și particulară ci prin succesiunea comună și continuă și privite nu în particular și separat ci în întregime odată pentru totdeauna. Universalul vostru este făcut prin acea abstracțiune de la individual a inteligenței, cum o numiți voi, plăsmuită însă și zadarnică...

Dar universalul nostru este realizat prin înțelegere și receptarea tuturor excepțiilor de orice fel odată pentru totdeauna, fără vreo asistență a intelectului care se îndepărtează de excepții, dar numai cu ajutorul inteligenței care cuprinde chiar excepțiile.

Oricât ar exista universalul vostru prin natură în singular, ca niște nori, atârând în aer, unde sînt ideile lui Platon..., universalul nostru și prin natură aparține singularului și prin înțelegere nu este separat de singular, nu mai mult decît poporul și armata.

cum sînt înțelese de noi și acest lucru nu este nimic altceva decît chiar singularul cuprins odată pentru totdeauna de intelect.

Voi vreți ca universalul vostru nu numai să rezulte din intelect dar chiar să fie cunoscut și perceptat numai de intelect, deloc însă de simțurile exterioare. Universalul nostru oricît ar rezulta și el dintr-un anumit mod de intelect, cuprinzînd astfel deodată cum am mai spus, tot singularul și oricît ar fi de recunoscut și înțeles de același (intelect), în calitate de înglobat de acesta, totuși este perceptat și uzurpat chiar de simțuri, atît de cele exterioare cît și de cele interioare, dacă nu în întregime desigur în mare parte. Cf. III, 7, definiția lui *comprehensio*: „*actio quaedam sive operatio intellectus nostri, qua mens hominis singularia omnia sui cuiusque generis, simul et semel comprehendit, et de eis ita comprehensis artes omnes et scientias tradit ratiocinationes et ceteras argumentationes generales facit*” — „o activitate sau o operație a intelectului nostru prin care mintea omului înțelege odată pentru totdeauna tot singularul de orice gen și din acesta astfel înțeles transmite toate artele și științele și face generale celelalte judecăți și argumente.”

STEFANO GUAZZO, *La civil conversazione* (Veneția, 1586), p. 14.

10 SPERONE SPERONI, *Dialoghi*, Veneția, 1552, c. 110 urm.

11 B. TOMITANO, *Quattro libri della lingua toscana... ove si prova la filosofia esser necessaria al perfetto oratore e poeta con due libri nuovamente aggiunti di precetti, necessari allo scrivere e parlare con eleganza*, ed. a II-a, Padova, 1570 (în ed. venețiană din '46 în cartea a doua este adăugată o importantă parafrază din *Retorica* de Aristotel).

12 S. SPERONI, *Dial. della Rhetorica* (*Dialoghi*, Ven. 1596, c. 130 urm.).

13 *L'Ercolano*, dialogo di BENEDETTO VARCHI, dove si ragiona delle lingue e in particolare della toscana e fiorentina con la correzione di LODOVICO CASTELVETRO e la *Varchina* di GIROLAMO MUZIO, Florența, 1846.

14 *In Aristotelis librum de Poetica explanaticnes*, Venetiis, 1560. Scrierile lui Varchi în cit. ed. *Opere*, vol. II.

15 SARDO, *Discorsi*, p. 76; VARCHI, *Della poetica*, *Opere* II, 685; BERNARDO TASSO, *Ragionamento della poesia*, în *Opuscoli inediti o rari di classici o approvati scrittori*, volumul I, Florența, 1845, p. 174.

16 JULII CAESARIS SCALIGERI *Poetices libri septem*, Apud Petrum Santandreamum, 1594, p. 2: „*differunt autem (Historia et Poesis) quod alterius fides certa verum et profitetur et prodit, simpliciore filo texens orationem, altera aut addit ficta veris, aut fictis vera imitatur, maiore sane apparatu... Hanc autem Poesim appellarunt, propterea*

quod, non solum redderet vocibus res ipsas quae essent, verum etiam quae non essent, quasi essent, et quo modo esse vel possent, vel deberent, repraesentaret. Quamobrem tota in imitatione sita fuit. Hic enim finis est medium ad illum ultimum, qui est docendi cum delectatione"—

„diferă însă (Istoria și Poezia) fiindcă veracitatea sigură a unuia și învățată și folosește țesând discursul cu un fir mai simplu; cealaltă însă sau adaugă plăsmuiri sau imită adevărul prin plăsmuiri, cu mare pompă... Pe aceasta au numit-o Poezie, pentru că nu numai că redă prin sunete faptele care au fost dar chiar și cele care n-au fost le reprezintă ca și cum ar fi existat și în ce fel ar fi putut sau ar fi trebuit să fie. De aceea a fost considerată în întregime o imitație. Acesta este scopul pînă în cele din urmă care constă în a învăța cu plăcere". Cf. B. WEINBERG, *Scaliger versus Aristotle on Poetics*, „Mod. Philol.", 1942, p. 337—60.

17 *Opere* de M. GIULIO CAMMILLO, Veneția, 1560, vol. II, p. 111; G. B. GIRALDI CINTIO, *Scritti estetici*, 1864, vol. I, p. 20.

18 GIULIO CAMMILLO, *Opere*, II, p. 119 (cf. I, p. 219).

19 BERNARDO TASSO, loc. cit., p. 174, 179; TORQUATO TASSO, *Il Minturno ovvero della bellezza (Prose filosofiche*, Florența, 1847, 413). Cf. în *Discorsi sul Poema Eroico*: (disc. II, Veneția, 1587, c. 10 r). „Odată aleasă de către Poet materia capabilă prin ea însăși de orice perfecțiune, îi rămîne cealaltă osteneală mai grea care constă în a-i da formă și rînduire poetică, îndeletnicire în jurul căreia se manifestă aproape pe de-a-ntregul virtutea artei precum în jurul propriului subiect. Dar ceea ce constituie în principal și determină natura Poeziei și o face diferită de Istorie, este considerarea lucrurilor așa cum nu au fost, însă în acel chip în care ar fi trebuit să fie, acordînd mai ales atenție verosimilului în universal decît adevărului în particular. Mai înainte de orice altceva Poetul trebuie să-și dea seama dacă în materia pe care el o va trata se află vreun eveniment care petrecîndu-se diferit, fiind mai mult decît verosimil, ori mai mult decît minunat sau din orice altă cauză, i-ar aduce mai mare mîngiere și toate succesele presupuse de asemenea fapte, anume că mai bine în un alt mod s-ar fi putut petrece fără nici un respect față de adevăr și istorie, mută și iarăși mută după voia sa și reduce întîmplările lucrurilor la acel mod pe care el îl judecă mai bine, însoțind cu adevărul alterat toată simularea".

20 *Naugerius* (H. FRACASTORII *Opera omnia*, Venetiis, 1584), c. 115—116: „alii singulare ipsum considerant, poeta vero universale, quasi alii similes sint illi pictori, qui vultus et reliqua membra imitatur,

qualia prorsus in re sunt, poeta vero illi assimiletur qui non hunc, non illum vult imitari, non uti forte sunt, et defectus multos sustinent, sed, universalem et pulcherrimam ideam Artificis sui contemplatus, res facit, quales esse deceret. Quippe omnes, quibus bene dicendi facultas tributa est, bene quidem atque apposite dicunt, quantum cuique convenit. Sed inter illos hoc interest, quod, praeter poetam, nullus simpliciter bene atque apposite dicit, sed in genere suo tantum et quantum attinet ad constitutum sibi finem, hic quidem docendi, ille persuadendi, et si quis eiusmodi finis est. Poeta vero per se, nullo alio... fine, nisi simpliciter bene dicendi circa unumquodque propositum sibi..." — „unii țin seamă de excepție, poetul însă ține seamă de universal, aceea ca și cum ar fi asemănători unui pictor, care imită figura și celelalte membre, așa cum sînt în realitate, poetul însă e asemănat cu acela care nu vrea să imite pe unul sau pe altul cum sînt din întîmplare și cu multe defecte ci contemplînd ideea universală și minunată a Creatorului său, face lucrurile așa cum ar trebui să fie.

Într-adevăr toți căroră le-a fost dăruit talentul de a vorbi bine, vorbesc bine și cum trebuie, cît convine fiecăruia. Dar între ei aceasta e deosebirea că, în afară de poet, niciunul nu compune simplu, bine și cum trebuie ci în genul său, atît cît îi este util pentru scopul fixat, unul de a expune, altul de a convinge, dacă este vreun scop de acest fel.

Poetul însă prin el însuși, fără nici un alt scop, dacă nu și-a propus cumva de a compune simplu și bine orice..."

- 21 „*Vult quidem, et ipse, et docere et persuadere et de aliis loqui, sed non quantum expedit, et satis est ad explicandam rem, tamquam adstrictus eo fine, verum ideam sibi aliam faciens liberam et in universum pulchrum, dicendi omnes ornatus, omnes pulchritudines quaeret, quae illi rei attribui possunt*". „*Non... rem nudam, uti est, ...sed simplicem ideam, pulchritudinibus suis vestitam, quod universale Aristoteles vocat...*" — „Adevărat, el vrea să-i învețe și să-i convingă el însuși și să vorbească despre altele, dar nu cît este potrivit și suficient pentru explicarea subiectului, ca și cum ar fi legat de acel scop, făcîndu-și însă o altă idee liberă, caută într-un întreg frumos toate poaloabele compoziției, toate frumusețile care pot fi atribuite celui subiect.

Nu... un subiect steril, precum este, ci o idee unică, îmbrăcată cu frumusețile sale, ceea ce Aristotel numește universalul..."

Interesante, într-o scrisoare către Ramusio, aluziile la comentariile la *Poetica* (*Lettere di XIII uomini illustri*, pp. 738—39): „ceea ce îmi scrieți despre comentariul lui Averroes la *Poetica*, nu l-am văzut

niciodată și nici nu m-am străduit să-l văd, pentru că nu poate decît să provoace rîsul, în afara cazului cînd citează cîte un comentator grec, de unde se poate dobîndi ceva folositor. Nici pe cel al lui Robertello nu l-am văzut, nici pe cel al lui Maggi brescianul care am înțeles că i-a făcut o mare favoare bietului nostru M. Bartolomeo Lombardo atribuindu-i atîta“.

VII

- 1 DELLA CASA, *Galateo*, pp. 4—6; *Lettere*, p. 75 (Despre Della Casa cf. L. CARETTI, *Giovanni della Casa, uomo politico e scrittore*, în vol. *Filologia e critica*, Milano—Napoli, 1955, p. 63—80).
- 2 CASTIGLIONE, *Il Cortegiano*, I, 14.
- 3 Reintră desigur în această linie *L'Anassarcho del Lapino* (Frosino Lapini), *o vero trattato de' Costumi, o modi che si debbono tenere, o schifare nel dare opera agli studij. Discorso utilissimo ad ogni virtuoso e nobile scolare*, Florența, 1571 (cf. p. 74: „nu pentru altceva sînt dați discipolilor preceptorii decît pentru a descoperi și îmbunătăți cu artă ceea ce natura a ascuns și închis în om ca pe cel mai înalt dar al său.“ De Lapini, biograful lui Diacceto, vezi și *Stanze sopra la dignità dell' uomo*, Florența, 1566 și o *Lezione del fine della poesia*, Florența, 1567.
- 4 FELICE FIGLIUCCI, *Della filosofia morale libri dieci sopra i dieci libri dell'Etica d'Aristotele*, Veneția, 1552, c. 3—5.
- 5 ALESSANDRO PICCOLOMINI, *Della Institution morale libri XII. Ne'quali egli levando le cose soverchie, e aggiungendo molte importanti, ha emendato, e a miglior forma, e ordine ridotto tutto quello, che già scrisse in sua giovinezza delle Institution dell'uomo nobile*. In Venetia, 1582. (Prima ed., Venetiis, 1543, avea curiosul titlu: *De la institution di tutta la vita de l'huomo, nato nobile e in città libera. Libri X. In lingua toscana, dove e Peripateticamente e Platonicamente, intorno a le cose de l'Ethica, Iconomica, e parte de la Politica, è raccolta la somma di quanto principalmente può concorrere a la perfetta e felice vita di quello. Composti dal S. Alessandro Piccolomini, a beneficio del Nobilissimo Fanciullino, Alossandro Colombini, pochi giorni innanzi nato figlio de la Immortale Mad. Laudomia Forteguerri. Al quale, (haven-dolo egli sostenuto a battesima) secondo l'usanza dei compari: dei detti libri fu dono.*
- 6 FRANCESCO PICCOLOMINI, *Breve discorso della istituzione di un principe e compendio della scienza civile*, îngrijită de Sante Pieralisi, Roma, 1858; *Universa philosophia de moribus*, Venetiis, 1594.

(este a II-a ed.; prima este din 1583. Comentariul lui Mureto în culegerea cit., pp. 103—117; versiunea sa, din '65, p. 371—410).

7 Traducerea italiană a lui Segni, de mai multe ori tipărită, a apărut la Veneția în 1550. În '47 la Florența era apărută o traducere latină de Pier Vettori. De A. SCAINO, cf. *L'etica d'Aristotele ridotta in modo di parafrasi con varie annotazioni e diversi dubbi*, Roma, 1574 (din '78 este *Politica*). *Dialoghi della naturale e morale filosofia* de Brucioli, despre care s-a vorbit, au apărut la Veneția în 1544. Din '47, publicată tot la Veneția, este versiunea din *Politica* (*Gli otto libri della repubblica che chiamano Politica d'A.*), dedicată lui Piero Strozzi.

8 *Ragionamento* di Mons. GALEAZZO FIORIMONTE, vescovo di Sessa, *sopra l'Ethica d'Aristotile*, Veneția, 1567. Prima ediție, din '54, a fost refuzată de autor, pe motivul că a fost publicată defectuos, fără consimțământul său („fapt pentru care am avut nu puține păreri de rău”). Astfel se exprimă despre tratările în vulgară; „nu... că eu aş spera să primesc mari laude pentru o carte atît de lipsită de podoabe... de care nu m-aş fi apucat dacă aş fi ştiut că Signor Alessandro Piccolomini, sau Figliucci, sau orice alt spirit rafinat ar fi tratat aceeaşi temă în limba noastră...” În realitate, şi este interesant de subliniat, prima ediție se prezenta ca fidelă reproducere a gîndirii morale a lui Nifo; *Ragionamenti* di M. AGOSTINO DA SESSA, *con l'illustriss. S. Principe di Salerno sopra l'Ethica d'Aristotile raccolti dal Rev. Mons. Galeazzo Florimontio...*, Parma, 1562.

9 SIMONIS PORTII *De dolore*, Florentiae 1551. G. B. GELLI, *La Circe. I Capricci del Bottai* etc., Milano, 1878. O „urbană şi modestă” reflecție morală, extrasă din tradiția medievală privind *Pancia-tantra*, o regăsim în *Prima veste dei discorsi degli animali* de Firenzuola („filosofia apare mai frumoasă cu aspectul obișnuit, cu veșmîntul pur şi simplu, decît cu oribila încruntare acoperită de orice tocă şi... cel care pentru a părea înțelept se arată întunecat la fața şi coleric, de cele mai multe ori are intelectul atît de grosolan pe cît arată înfăţişarea”); tot aşa în *La filosofia morale* de G. B. Doni (noua ed., Ferrara, 1610).

10 *Circe*, ed. cit., mp. 67: „de către voi au fost regăsite cetățile unde apoi ați putut, locuind comod împreună, să vă îngrijiți unul de nevoile celuilalt. Şi pentru că voi vă urmăriți mai bine acest țel, nefiindu-vă mereu trebuincios unul din acele lucruri ce aparține celui ce are nevoie de ale sale, ați găsit încă banul, mijloc desigur foarte frumos

și foarte potrivit pentru schimbarea lucrurilor; dar întrucît el conferă atîtea comodități vieții noastre, îl iubiți atît de tare încît el este pricină oricărui rău sau bine dintre voi." Dar cf. relativ la Bernardo Davanzati cele două scrieri, din 1588, *Sulle monete e sui cambi*.

- 11 A. F. DONI, *I Marmi*, publicate de E. Chiorboli, Bari, 1928, vol. I, p. 268 urm.
- 12 B. VARCHI, *Opere*, II, p. 568 urm.; C. TOLOMEI, *Delle lettere*, libri sette, Veneția, 1585, p. 162 urm. Dar, printre scrisori, ar fi de cules o mare recoltă; cf. de ex. cea a lui Caro către Bernardo Spina unde sînt atinse aceleași teme ale vieții monastice și solitare, a retragerii din lume etc. ANNIBAL CARO, *Delle lettere familiari*, două volume, Venetia, 1587; *Lettere familiari* (1531—1544), Florența, 1920 (și acum, ed. critică îngrijită de A. Greco, 3 vol., Florența, 1957—61).
- 13 Cf. de ex. A. BERNARDI DELLA MIRANDOLA, *Eversiones singularis certaminis*; G. B. POSSEVINO, *Dialogo dell'onore nel quale si tratta del duello*, Veneția, 1553; POMPEO DELLA BARBA, *Due... dialoghi... de'segreti della natura... sull'armi e le lettere*, Veneția, 1558; G. MUZIO, *Il duello*, Veneția, 1571; *Il Cavalier*, Roma, 1569; *Il gentiluomo, trattato della nobiltà*, Veneția, 1571; *Avvertimenti morali*, Veneția, 1572; F. NOBILI, *De hominis felicitate, De vera et falsa voluptate, De honore*, Lucae, 1563; A. FARRA, *Settenario... sull'innalzarsi dell'anima alla contemplazione di Dio*, Veneția, 1594; FRANCESCO DE'VIERI, *Trattato dell'honore, della fama, et della gloria*, Florența, 1580; B. BALDI, *Della dignità; L'arciero*, în *Versi e prose*, Florența, 1859, pp. 293—402. Comentariul la *Etica Nicomahică* de Bernardi della Mirandola în Urb. lat. 1414.
- 14 *Dialoghi* del Sig. SPERON SPERONI, *nobile Padovano, di nuovo ricorretti a'quali sono aggiunti molti altri non più stampati*, Veneția, 1596, pp. 180—215.
- 15 T. TASSO, *Prose filosofiche*, Florența, 1847, I, pp. 22, 33.
- 16 ARISTOTELIS Stagiritae Libri, *Tertium volumen*, Venetiis, 1574. (FELICIANI praefatio).
- 17 PAOLO PARUTA, *Opere politiche*, îngrijite de C. Monzani, Florența, 1852, vol. I, p. 118 urm.
- 18 Despre soartă Speroni a compus un dialog foarte bizar, susținînd că „așa precum înțelegerea noastră nu este întîmplătoare, ci este stratagemă umană, tot așa întîmplarea nu este înțeleasă de nimeni, fiind tocmai de aceea întîmplare și nici nu ar fi dacă înțelegînd-o ar fi cunoscută" (*Dialogo sopra la fortuna*, ed. cit., pp. 509—15).
- 19 G. SIGONII *orationes* (Lugduni, 1590), p. 87.

- 20 SPERONI, *Dialoghi*, p. 361--502 (interlocutori Silvio Antoniano, Paolo Manuzio și Girolamo Zabarella.)
- 21 *Della Historia dieci dialoghi* di M. FRANCESCO PATRITIO, *ne' quali si ragiona di tutte le cose appartenenti all'Historia et allo scriverla et all'osservarla*, Venetia, 1560; J. ACONCIO, *Delle osservationi et avvertimenti che aver si debbono nel legere delle historie*, in *Opere*, ed. Radetti, p. 303 urm. (Cf. FR. ROBORTELLUS, *De historica facultate*, Florentiae, 1548).
- 22 D. GIANNOTTI, *Opere (Della repubblica veneta, pref.)*, in *Scritti politici*, Milano, 1830, p. 32.
- 23 MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II.
- 24 F. GUICCIARDINI, *Del reggimento di Firenze*, I, *Opere inedite*, Florența, 1858, vol. II, p. 13 (Cf. relativ la acest lucru, V. DE CAPRARIIS, *Francesco Guicciardini. Dalla politica alla storia*, Bari, 1950, p. 14 urm.).
- 25 *Discorsi* del Signor FILIPPO CAVRIANA, *cav. di S. Stefani sopra i primi cinque di Cornelio Tacito*, Florența, 1597 („către cititor“).

VIII

- 1 L. PACIOLI, *Divina proportione*, Viena, 1889 (I ed., 1508).
- 2 Din ediția de la Lyon, 1663, în 10 vol., a operelor complete.
- 3 *Lettere di XIII huomini illustri*, p. 713; H. FRACASTORI *Opera*, Venetiis, 1584.
- 4 JO. BAPTISTA PORTAE... *Magiae naturalis libri viginti* (Hanoviae, 1644), I, 2: „unde vos, qui Magiae visuri acceditis, nil aliud Magiae opera credatis, quam naturae opera, uti ars ministra, et sedula famulatur...” — de aceea voi, care ca să înțelegeți studiați Magia, să nu socotiți opera Magiei nimic altceva decât opera naturii, ca o artă care ajută și slujește cu zel...”
- 5 *De furtivis literarum notis, vulgo de ciferis, libri quatuor*, Neapoli, 1563. Introd.; „ita me semper ad haec propensum natura tulit, ut arcani quid ed abditum inde depromerem...” — „astfel totdeauna natura m-a înclinat spre acestea, ca să scot de acolo ceea ce este secret și ascuns...”
- 6 A. CESALPINO, *Questiones peripateticas*, Venetiis, 1571.
- 7 BERNARDINI TELESII *De rerum natura*, îngrijit de V. Spampinato, Modena, 1910, Roma, 1926; *Delle cose naturali*, trad. de Francesco Martelli (1573) după ed. în două cărți (*I manoscritti palatini di Firenze*, sub îngrijirea lui F. Palermo, III, Florența, 1868, pp. 1—232).

8 *De rerum natura*, I, 2; „nam si... agentes operantesque naturae, calor nimirum frigusque, moli, cui sese induunt, unum prorsus fiunt, itaque nullam entis ullius partem invenias, quae vel moles sola vel sola agens natura sit, sed quantulavis entis cui usvis particula, quin punctum quoddam vis, ex utraque, penitus alteri commixta altera et unum utraque alteri facta constat...” — „căci dacă... agenții și executanții naturii, căldura desigur și frigul, devin una cu masa căreia i se aplică, în consecință nu vei găsi nici o parte a vreunei existențe, care să fie sau numai masă (materie) sau numai natură activă; dar o particulă cit de mică a oricărei existențe, mai mult, orice punct, constă din ambele, una amestecată total cu cealaltă și ambele devenite un singur lucru împreună...”

9 *Delle cose naturali*, I, 34; p. 57 urm.

10 *Delle cose naturali*, I, 35; p. 60.

11 *De rerum natura*, VII, 2; III, p. 3—4.

12 Obiecțiile lui Patrizi și răspunsurile lui Telesio (*Solutiones Thylesii*) în F. FIORENTINO, *B. Telesio*, Florența, 1872, II, pp. 375—396.

13 *La philosophia di Bernardino Telesio ristretta in brevità, et scritta in lingua toscana dal MONTANO ACCADEMICO COSENTINO* (Sertorio Quattromani), Napoli, 1589 (ed. E. Troilo, Bari, 1914); ANTONII PERSII *Apologia pro B. Telesio adversus Franciscum Patritium. Responsiones ad objecta F. Patritii contra Telesium* (Cod. Magliab. Cl. XII, 39); cf. și *Apologia* de Antonio Solino (Cl. XII, i). J. A. MARTAE... *Propugnaculum Aristotelis adversus principia B. Telesii*... Romae, 1587; TH. CAMPANELLAE, *Philosophia sensibus demonstrata*... Neapoli 1591; *Prodromus Philosophiae instaurandae, id est dissertationis de natura rerum compendium*, Francofurti, 1617.

14 FR. PATRITII *Discussiones peripateticae*, Basileae, 1581 (prima parte a apărut la Veneția în 1571); *Nova de universis philosophia, libris quinquaginta comprehensa; in qua Aristotelico methodo, non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur. Deinde nova quadam et peculiari methodo tota in contemplationem venit divinitas. Postremo methodo Platónico rerum universitas a conditore Deo deducitur*... Venetiis, 1593 (Ferrariae, 1591). În 1558 publicase platonica *Città felice*.

15 Cf. MARCELLI PALINGENII STELLATI... *Zodiacus vitae*... libri XII, Lugduni, 1608; v. și *De immortalitate animarum* de ANTONIO PALEARIO (*Opera*, Amstelodami, 1696, p. 573—632) și *De principiis rerum* de SCIPIONE CAPECE.

IX

- 1 FRANCESCO SANSOVINO, *Del governo et amministrazione di diversi regni et repubbliche, così antiche come moderne*, Venetia, 1578, p. 197.
- 2 SANSOVINO, *Op. cit.*, p. 189.
- 3 Cf. anonimă *Forma d'una Repubblica Catholica* din 1581 (ed. CANTI-MORI, în *Per la storia degli eretici italiani nel XVI sec. in Europa*, Roma, 1937, „Studii e documenti della R. Accademia d'Italia”). (*Forma* este realitate de Pucci; a se vedea republicarea actuală a lui Firpo, *Gli scritti di Francesco Pucci*, „Memorie dell'Acc. delle Scienze di Torino”, s. III, tom. 4, partea II, 1957, pp. 69—104).
- 4 *Spaccio della bestia trionfante*, în *Opere italiane*, ed. Gentile, Bari, 1925—27, II, p. 201; „deoarece în fine adorația lor sfârșește la oamenii muritori, nulițăți, infami, tâmpiți, nerușinați, fanatici, dezonorați, nenorocoși, inspirați de duhuri perverse, fără talent, fără elocință și fără nici-o virtute; care în viață fiind nu au valorat în sine și care morți fiind nu se poate să valoreze pentru sine sau pentru altceva”. Cf. A. MERCATI, *Sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano, 1942, p. 90.
- 5 G. BRUNO, *Opere italiane*, I, p. 301; II, pp. 65, 223—24.
- 6 BRUNO, *Opere italiane*, II, p. 472—74.
- 7 *Opera latine conscripta*, 1879—91, I, 3, pp. 136, 146; „*Deux est monadum monas, nempe entium entitas; quapropter etiam vulgo philosophantibus ens et unum non differunt. Sicut ergo per monadem omnia sunt unum, ita et per monadem sunt; quando quof unum non est, nihil omnino est*” — „Dumnezeu e unitatea unităților și deci unitatea existenței, de aceea chiar pentru filozofii de rînd existența și unitatea nu se deosebesc. După cum prin unitate toate sînt una, astfel prin unitate au și existență; fiindcă ceea ce nu este unitar, nu este nimic”.
- 8 *Opere italiane*, II, pp. 188—200; cf. *De visione Dei* de Cusano.
- 9 *Sommario*, p. 87 (și p. 101); *Spaccio*, *Opere*, II, p. 198; și *De magia* (*Opera lat. conscripta*, II, p. 403: „*nullum magiae genus noticia et cognitione indignum, quantoquidem omnis scientia est de genere bonorum...*” — „nici un lucru nu este nedemn de observarea și cunoașterea magiei, fiindcă toată știința este despre natura lucrurilor...”).
- 10 *Documenti della vita di G. B.* îngrijită de V. Spampinato și G. Gentile, Florența, 1933, p. 40, 107, 154; *Sommario*, p. 89.
- 11 *De la causa*, *Opere*, I, p. 191; *Opera lat. conscripta*, II, II, p. 213, *Documenti*, p. 96; *Sommario*, p. 115.

- 12 *Lampas triginta statuarum*, 22 (*Opera lat. conscripta*, III, p. 59 urm.):-
„cum materia sit caussa multitudinis et divisionis, forma vero unitatis, dicimus fulgorem divinitatis spiritum esse per se unum et facere unum (ab uno enim secundum quod unum non procedit nisi unum), tamen quia est, operatur in universo extento et materiali, quo quidem divisionem recipiente et in partium multiplicatione materiam distribuyente accedit multitudo, ut ea anima quae in toto tota et in uno una videbatur, iam in multa veluti fragmenta distracto corpore, et in diversas hypostases numerales multiplicato, multae fiunt animae... Quod ita ferme est, quemadmodum si unus sit sol et unum continuum speculum in toto illo unum solem licebit contemplari; quod si accadat speculum, illum perfringi et in numerabiles portiones multiplicari, in omnibus portionibus totam repraesentari videbimus et integram solis effigiem, in quibusdam vero fragmentis vel propter exiguitatem, vel propter infigurationis indispositionem, aliquid confusum vel prope nihil de illa forma universalis apparebit, cum tamen nihilominus insit, inexplicata tamen. Itaque si quemadmodum uno perfracto speculo propter partium multiplicationem animalium animarum multiplicata sunt supposita, si accadat iterum partes omnes in unam massam coalescere, unum erit speculum, una forma, una anima, sicut si omnes fontes, flumina, lacus et maria in unum concurrant oceanum, unus erit Amphitrites” — „deoarece materia este cauza multitudinii și diviziunii, iar forma cauza unității, spunem că lumina divinității este spiritul unitar prin sine și că devine unul (din unul al doilea unul care unul nu dă naștere decât la unul), totuși fiindcă există, acționează într-un univers desfășurat și material care primind diviziunea și împărțind materia prin multiplicarea părților apare o mulțime, încât acel suflet care părea tot în tot și unul în unul devine multe suflete, precum un corp sfîșiat în multe fragmente, multiplicat în diferite substanțe nenumărate... Ceea ce este aproape așa ca și cum ar fi un soare și o oglindă întreagă, în toată acea (oglină) vei putea să privești un singur soare; iar dacă s-ar întâmpla ca oglinda aceea să se spargă și să se multiplice în nenumărate bucăți, în toate bucățile vom vedea că este reprezentată întreaga imagine a soarelui, însă în unele fragmente, fie din cauza micimii, fie din cauza acelei așezări a formei, va apărea ceva confuz sau aproape nimic din acea formă universală, deși este înăuntrul cu toate că obscură. Așadar, dacă, punem într-o oglindă spartă, din cauza multiplicării părților le socotim multiplicări ale sufletelor ființelor, dacă se întâmplă ca din nou toate părțile să se unească într-o singură masă, una singură va fi oglinda, una singură

forma, unul singur sufletul, după cum dacă izvoarele, fluviile, lacurile și mărilor s-ar aduna într-un singur ocean, una ar fi Amphitrita". Cf. *Opere ital.*, I, p. 196 urm.

13 *Opere ital.*, II, p. 274 urm. (*Cabala del cavallo pegaseo*).

14 *Opere ital.*, I, p. 300 urm.; *Sommario*, p. 113.

15 *Opere ital.*, I, p. 295; I, p. 321.

16 *Opera*, I, 4, p. 79; „*si quippe sunt pulchre facta, mota, ordinata, concordantia, oportet esse unum concordantem, ordinantem, moventem, et exornantem necessario, quemadmodum ex sensu fluminum et plantarum sensum fontium et radicum colligere cogimur*” — „dacă într-adevăr faptele sînt frumoase, în mișcare, ordonate, armonioase, trebuie să existe în mod necesar unul care pune de acord, ordonează, mișcă, înfrumusețează, așa cum din observarea fluviilor și plantelor sîntem obligați să conchidem observarea izvoarelor și a rădăcinilor.”

17 *Opere lat.*, I, 2, p. 193.

18 *Opere ital.*, I, p. 247 urm.

19 *Opere ital.*, II, p. 430: „dar acum că ne aflăm în drojdia științelor, ce au dat naștere la drojdia opiniilor, care sînt cauza drojdiei moravurilor, putem desigur aștepta reîntoarcerea la o stare mai bună”.

20 *Opere ital.*, I, p. 191 urm., 211 urm.

21 *Opere ital.*, II, p. 212.

22 *Opere ital.*, I, p. 281 urm.

23 *Opere ital.*, II, p. 367, 264 (cf. *Opera lat.*, II, 3, p. 94).

24 *Opere ital.*, II, p. 152 urm.

25 *Opere ital.*, II, p. 129.

26 *Opere ital.*, II, p. 269.

27 *Opere ital.*, II, p. 360 urm.

28 *Opere ital.*, II, p. 472 urm.

29 TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere* (îngrijite de V. Spanpanato). Bari, 1927, p. 134.

30 *Apologia pro Galileo*: „*et propterea mundus vocabatur ab initio Sapientia Dei (ut revelatum est Sanctae Brigittae) et liber, ut omnes in eo legere-mus... Ergo sicut Apostolis prae ceteris credimus in Scriptura, naturae libro primo... Concordant enim codices Dei, utrique alter alteri...*” — „și de aceea universul este numit de la început Înțelepciunea lui Dumnezeu (precum i-a fost relevat Sfintei Brigitta) și Carte, ca toți să citim în ea... Așadar precum credem mai înainte de toate din Apostoli și din prima carte a naturii... Căci concordă una cu alta, ambele opere ale lui Dumnezeu...” (*Le Opere di GALILEO GALILEI*, Florența, 1846, V, pp. 517–529). Cf. *Poesie*, ed. G. Gentile, Florența, 1939, p. 20 urm.

- 31 *Metaph.* (Parissiis, 1638), pp. 2—5, p. 130.
- 32 *Poetica*, îngrijită de L. Firpo, Roma, 1944, p. 260.
- 33 *Metaph.* (Pariisis, 1638), p. 65. Cf. GUNDISALINI *de anima* („Arch. his. doct. et. litt. du M.A.“, IV, 1929—1930, pp. 90—91): „*sapientia a sapore dicta est... et merito... quia cum omnes alii sensus, praeter tacum, ... a se remota sentiat, gustus ex omnibus... hoc habet proprium ut sentire non possit nisi quod se, nullo mediante tetigerit...*“ — „înțelepciunea își trage numele de la a fi înțelept... și pe merit... fiindcă pe când toate celelalte simțuri, afară de cel tactil le simt îndepărtate de sine, dintre toate gustul are acest lucru propriu că nu se poate simți decât ceea ce a atins el, fără intermediar...“ Și la p. 87: „*scientia... sensibilis mutatio formae sensatae cum sentiente... scientia intelligibilis est mutatio formae*“ — „știința... este schimbarea formei simțite de cel care are senzația — știința este schimbarea inteligibilă a formei înțelese de către și împreună de cel care înțelege...“ Cf. despre această teorie GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, loc. cit. și J. TEICHER, *D. Gundisalino e l'agostinismo avicennizzante*, în „Riv. Filos. neoscolastica“, 1934.
- 34 *Del senso delle cose e della magia*, sub îngrijirea lui A. Bruers, Bari, 1925, pp. 11 și 151.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ*

Pentru mai multe informații bibliografice și pentru problemele generale inerente „periodizării”, cf. HANS BARON, *Renaissance in Italien*, „Archiv für Kulturgeschichte”, volumul XVII (1927), p. 226 urm.; Vol XXI (1931- p. 95 urm.; P. O. KRISTELLER și J. H. RANDALL junior, *The Study of the Philosophies of the Renaissance*, „Journal of the History of Ideas” II, 1941, pp. 449—96; C. CARBONARA, *Il secolo XV*, Milano, 1943, pp. 449—517; *Surveys of Recent Scholarship in the Period of Renaissance*, compiled for the Committee on Renaissance Studies of the American Council of Learned Societies, First series, 1945; W. K. FERGUSON, *The Renaissance in Historical Thought*, Cambridge Mass., 1948; H. SCHULTE NORDHOLT, *Het Beeld der Renaissance. Een historiographische Studie*, Amsterdam, 1948; F. CHABOD, *L'età del Rinascimento*, în miscellanea în onoarea lui B. Croce, Napoli, 1950, vol. I, p. 125—207; H. BAYENS, *Begrip en Problem van de Renaissance*, Leuven, 1952; *Il Rinascimento. Significato e limiti*, Atti del III Congresso Internazionale sul Rinascimento, Florența, 1953; D. CANTIMORI, E. F. JACOB, *La periodizzazione dell'età del Rinascimento nella storia d'Italia e in quella d'Europa*, X Congresso Internazionale di Scienze storiche, Relazioni, vol. IV, Florența, 1955, pp. 307—63; A. SAPORI, *Medioevo e Rinascimento. Spunti per una diversa periodizzazione*, „Archivio storico italiano”, CXV, 1957, pp. 135—64 (cf. *Moyen âge et Renaissance en Italie. Pour un remaniement des périodes historiques*, „Annales”, 2, 1956, pp. 433—457); D. CANTIMORI, *Il problema rinascimentale proposto da A. Saponi*, în *Studi in onore di A. S.*, Milano, 1957, p. 937—947. În apendice la F. CHABOD, *Machiavelli and the Renaissance*, Londra, 1960², pp. 201—47, se găsește o excelentă bibliografie selectivă.

Culegeri sistematice de studii mai recente se găsesc în „Studies in Philology”, care în fiecare an publică o amplă și îngrijită bibliografie sistematică; în „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance”, XVI, 1954, pp. 375—85 (A. CHASTEL, *L'humanisme italien. Travaux récents*); în „Archiv für Kulturgeschichte”, XXXVII, 1955, p. 105—22 (A. BUCK, *Italienischer Humanismus*), și, în general, în revistele specializate ca „Renaissance News” (dar v. și „Studies in Renaissance” și „Rinascimento”). Se referă în mod particular la istoria gândirii articolele de T. GREGORY,

* Este vorba de unele indicații esențiale, sau de texte folosite în timpul lucrului și nu indicate în mod explicit. Nu se repetă în general indicațiile deja date (n. aut.).

Gli studi italiani sul pensiero del Rinascimento, „Rassegna di Filosofia“, I, 1952, pp. 201—13; II, 1953, p. 51—62); încearcă o privire de ansamblu C. VASOLI, *La civiltà dell'Umanesimo e il problema del Rinascimento*, în vol. *Prospettive storiografiche in Italia*, Genova, 1956 (fasciculele 22—24 din revista „Itinerari“, în onoarea lui G. Salvemini). Foarte informat este vol. lui G. ANGELERI, *Il problema religioso del Rinascimento*, Florența, 1952; bogat și prețios G. DE BLASI, *Problemi critici del Rinascimento*, în vol. *Letteratura italiana*, Milano, 1956, pp. 203—416.

Nu este cazul să amintim aici clasicele opere ale lui Burckardt, Burdach, Dilthey, Huizinga, Voigt, Walser. În afară de De RUGGIERO, *Rinascimento Riforma e Controriforma*, Bari, 1961⁰ și G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, vol. 3, Bologna, 1949—51, cf. E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig—Berlin, 1927 (trad. it. Florența, 1935); G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Florența, 1940; W. MOENCH, *Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte*, Berlin, 1936; E. PANOFKY și F. SAXL, *Dürers „Melancholia I“*, Leipzig—Berlin, 1923; G. TOFFANIN, *Storia dell'Umanesimo*, Napoli, 1933 (și Bologna, 1951, 3 vol.); W. RÜEGG, *Cicero und der Humanismus*, Zürich, 1946; E. PANOFKY, *Renaissance and Renaissances in Western Art*, Stockholm, 1960; *The Renaissance. Six Essays*, New York, 1962. Despre aspecte particulare v. H. BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science, 1300—1800*, New York, 1957²; A. C. CROMBIE, *Augustine to Galileo, The History of Science, A. D. 400—1650*, Londra, 1957²; L. OLSCHKI, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, Leipzig, 1919—1927, 3 vol.; V. ROSSI, *Il Quattrocento*, Milano, 1938²; R. SABBADINI, *Il metodo degli umanisti*, Florența, 1922; L. THORN—DIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vol., New York, 1923—58; M. BOAS, *The Scientific Renaissance*, Londra, 1962.

Printre operele generale, care au reexaminat cu originalitate, în ceea ce privește cercetarea și materialele în discuție, problemele despre care este vorba în această carte, sînt de pus pe primul loc operele lui H. BARON, *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice*, Cambridge Mass., 1955; *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2 vol., Princeton, 1955; importantă de asemenea pentru partea documentară L. MARTINES, *The Social World of the Florentine Humanists*, Princeton 1963. A suscitāt nu neglijabile observații cartea lui H. HAYDN, *The Counter-Renaissance*, New York, 1950 (cf. B. W. WHITLOCK, *The Counter-Renaissance*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance“, XX, 1958, pp. 434—39). Pentru panorama istorică cf. M. GILMORE, *The World of Umanism*, New York,

1952; D. HAY, *The Italian Renaissance in its Historical Background*, Cambridge, 1962.

Utile texte, în traduceri și în originale, a prezentat J. von Stackelberg, *Humanistische Geisteswelt von Karl dem Grossen bis Philip Sidney*, Baden-Baden, 1956; *Humanistische Prosatexte aus Mittelalter und Renaissance*, Tübingen, 1957.

Cap. I. — §§1—2. Despre Mussato cf. în afară de V. CIAN, *Umanesimo e rinascimento*, Florența, 1941, și G. VINAY, *Study sul Mussato*, I, „Giorn. Storico d. Lett. It.“, fasc. 374 (1949), E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948. Despre gândirea lui Petrarca DE NOLHAC, *Pétrarque et l'humanisme*, 2 vol., Paris, 1907²; A. CARLINI, *Il pensiero filosofico religioso del Petrarca*, Jesi, 1904; G. GENTILE, *Studi sul Rinascimento*, Florența, 1936², pp. 5—97; R. DE MATTEI, *Il sentimento politico del Petrarca*, Florența, 1944; J. H. WHITFIELD, *P. e il Rinascimento*, Bari, 1949. Ediții ale operelor: Basileae, 1496; Venetiis, 1501 și 1503; Basileae, 1554, 1581 și 1601; ed. scrisorilor îngrijite de Fracassetti, Florentiae, 1859 și urm. (și apoi traduse în italiană și ilustrate, Florența, 1863—67, 5 vol. din *Familiare*, și 1869—70, 2 vol. din *Senili*); dar din *Familiare* avem astăzi ed. critică a lui V. ROSSI (4 vol.; în aceeași ed. *Africa* îngrijită de Festa, *Rerum memorandarum libri*, îngrijită de G. Billanovich); cf. și *De sui ipsius et mult. ignor.* după manuscrisul autograf, sub îngrijirea lui L. M. Capelli, Paris, 1906; *Invective contra medicum* îngrijită de P. G. Ricci, Roma, 1950; *Invectiva contra quendam magni status hominem* îngrijită de P. G. Ricci, Florența, 1949; *De otio religioso* îngrijită de G. Rotondi și G. Martellotti, Città del Vaticano, 1958; *La vita di Scipione l'Africano* îngrijită de G. Martellotti, Milano—Napoli, 1954; o culegere de trad. italienești îngrijite de A. Solerti, Florența, 1904; și, îndeosebi, culegerea de *Prose*, îngrijită de G. Martellotti, P. G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Milano—Napoli, 1955. Pentru Rienzo și ale sale scrieri, legăturile sale etc., K. BURDACH, *Vom Mittelalter zur Reformation*, Berlin, 1912 și urm.

§3. Despre întregul grup aici amintit WESSELOFSKY, *Il Paradiso degli Alberti*, Bologna, 1876, 4 vol. cu o vastă documentare; MEHUS, *Vita Ambrosii Traversarii*, Florentiae, 1759 (este primul vol. din ed. scrisorilor lui Traversari, bogat în date și texte meren utile).

§4. De Salutati cf. *Epistolario*, îngrijit de F. Novati, Roma, 1891—1905, 4 vol.; *De Tyranno*, sub îngrijirea lui A. von Martin, Berlin—Leipzig, 1913, și de F. Ercole, ibid., 1914, și Bologna, 1942 (cu trad. italiană; trad. engleză de E. Emerson, Cambridge Mass., 1925); *De laboribus Herculis* sub îngrijirea lui B. L. Ullman, Zürich, 1951; *De fato* în Vat. Lat. 2928 etc.; *De saeculo et religione* sub îngrijirea lui B. L. Ullman, Florența, 1957 (cf.

E. GARIN, *I trattati morali di C. S.*, Florența, 1944); *De Verecundia* și *De nobilitate legum et medicine* în ed. de mine îngrijită (Florența, 1947, cu trad. italiană). Despre Salutati, în afară de citata monografie de B. L. Ullman, v. WALSER, *Gesammelte Studien*, Basel, 1932, p. 23—37; A. VON MARTIN, *C. S. und das humanistische Lebensideal*, Berlin, 1916; L. BORGHI, în „Annali Scuola Normale Pisa”, 1934, 75—102, 469—72; J. CINQUINO, *C. Salutati Defender of Poetry*, „Italica”, XXVI, p. 131—35; G. M. Sciacca, *La visione della vita nell'umanesimo*, Palermo, 1954; *Il concetto di tiranno dai Greci a Coluccio Salutati*, Palermo, 1953; W. RÜEGG, *Quellen und Ziel von Salutati's „De fato et fortuna”*, „Rinascimento”, V, 1954, p. 143—190; E. GILSON, *Notes sur une frontière contestée*, „Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age”, XXV, 1958 (1959), pp. 65—81; J. REGINALD O'DONNELL, *C. S. on the Poet-Teacher*, „Mediaeval Studies”, XXII, 1960; p. 240—56; M. IANNIZZOTTO, *Saggio sulla filosofia di C. S.*, Padova, 1959, *De Dominici Regola del governo di cura familiare*, Florența, 1860 (și 1925); *Libro d'amore di carità*, Bologna, 1889; *Lucula noctis*, Paris, 1908, și Chicago, 1940; despre D. cele două vol. de A. ROESLER, Freiburg i. B., 1893—94.

§§5—6. Despre acest argument trimit la textele de mine publicate în apendice la ed. scrierii lui Salutati, Cf. și E. WALSER, *Poggius Florentinus, Leben und Werke*, Leipzig, 1914. Despre „umanismul juridic” v. F. CALASSO, *Introduzione al diritto comune*, Milano, 1951, pp. 181—205; D. MAFFEI, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milano, 1956; G. KISCH, *Humanismus und Jurisprudenz*, Basel, 1955; G. KISCH, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*, Basel, 1960.

Cap. II. — § 1. Edițiile operelor în italiană ale sf. Bernardino au fost indicate. *Operette volgari* îngrijite de D. Pacetti, Florența, 1938; operele latine în ed. din Veneția, 1951, îngrijită de G. de la Haye, Paris, 1631 (marea ed. critică este, astăzi, în curs, „studio et cura Patrum Collegii S. Bonaventurae”, Quaracchi, 1950 și urm.). Despre s. Bernardino, M. STICCO, *Il pensiero di S. Bernardino da Siena*, Milano, 1924. Pentru temele și textele aici indicate cf. și E. GARIN, *Umanesimo e vita civile*, Florența, 1947 („Memorie della Colombaria”). Din tratatul despre căsătorie de F. Barbaro există o versiune germană de O. Gottheim care a examinat opera și figura lui B. însuși, *Fr. Barbaro, Früh-Humanismus und Staats-Kunst in Venedig*, Berlin, 1932.

§2. De Bruni, în afara citatelor ediții ale lui Mehus ale scrisorilor (Flor. 1741) și ale lui Baron, vezi, din *Dialogi ad Petrum Histurum* (adresate bătrînului Vergerio), deja editate la Basel, 1530, retipăriirile lui Th. Klette Greifswald, 1889, și Wotkey, Wien, 1880, și a mea, în *Prosatori latini del*

Quattrocento, Milano-Napoli, 1952. Despre Bruni filosof, J. FREUDENTHAL, *L. Bruni als Philosoph*, în „Neue Jahrbücher F. das klass. Altertum“, 1911; E. GRASSI, *Der Beginn des modernen Denkens*, în „Geistige Überlieferung“, I, 1940, p. 36 urm.; E. GARIN, *Gli „studia humanitatis“*, în „Saggi di filologia e filosofia“, I, București, 1946, pp. 83–99.

Bruni, Vergerio și Palla Strozzi sînt reprezentați într-un dialog conținut în cod. Magliab. VI, 201, citat de Smith (ed. din *Epistolario* de Vergerio, Roma, 1934) și de Cammelli (*Crisolora*, pp. 60–61) ca aparținînd unui autor necunoscut. Este opera canonicului Francesco Zeffi, mort la Florența în 1546 și biograf al familiei Strozzi.

§3. Operele lui Bracciolini, Argenterati, 1513; *De varietate fortunae*, Parisiis, 1725; scrisorile, în 3 vol., îngrijite de L. Tonelli, Florența, 1832–61. Despre B. op cit. a lui Wasser. Pentru întreaga problemă, H. BARON, *Franciscan Poverty and Civil Wealth in Humanistic Thought*, „Speculum“, XIII (1938), 1. Despre dialogurile lui Poggio v. F. TATEO, *Poggio Bracciolini e la dialogistica del Quattrocento*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia“, Bari, VII, 1961.

§4. Despre acest argument cf. A. MESSER, în „Archiv für Gesch. d. Philos.“, IX (1896), p. 337–41; G. SAITTA, *Filosofia italiana e umanesimo*, Florența, 1928 (și capitolele mele despre cultura milaneză în vol. VI și VII din *Storia di Milano* a Fundației Treccani, Milano, 1955–56). *De morali disciplina* a fost editat la Veneția în 1552.

§5. Operele lui Valla în ed. din Basel 1540, și 1543 (trad. în vol. îngrijit de G. Radetti, L. VALLA, *Scritti filosofici e religiosi*, Florența, 1953). O reproducere anastatică a ediției din Basel și a tuturor scrierilor dispersate a apărut (sub îngrijirea lui E. Garin) în 1962 în două volume (Torino, Bottega d'Erasmus). Despre Valla în general L. BAROZZI și R. SABBA-DINI, *Studi sul Panormita e sul V.*, Florența, 1891; G. MANCINI, *Vita di L. V.*, Florența, 1891; M. VON WOLFF, *L. V.*, Leipzig, 1893; W. SCHWAHN, *L. V.*, Berlin, 1896. Despre aspecte ale gândirii sale. E. MAIER, *Die Willensfreiheit bei L. V. und P. Pomponazzi*, Diss. Bonn, 1914; A. CORSANO, *Note sul „De voluptate“ del V.*, în „Giornale critico della filos. it.“, 1940, *Studii sul Rinascimento*, p. 7–35; F. ADORNO, *Di alcune orazioni e prefazioni di L. Valla*, „Rinascimento“, V, 1954, pp. 201–26; G. RADETTI, *La politica secondo Valla*, „Giornale critico della filos. it.“, XXIX, 1950, pp. 326–34; ID., *La religione di L. Valla*, *Miscellanea Nardi*, p. 595–620; C. VASOLI, *Le „Dialecticae disputationes“ del Valla e la critica umanistica della logica aristotelica*, „Rivista critica di storia della filosofia“, 12, 1957, p. 412–34; 13, 1958, pp. 27–46. Dar, ca lucrare de sinteză, cf. F. GAETA, *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano*, Napoli, 1955; bogată în indicații și sugestări G. ZIPPEL, *L. Valla*

e le origini della storiografia umanistica a Venezia, „Rinascimento“, 7, 1956, pp. 93—133.

§6. *De dignitate* a lui Manetti s-a tipărit la Basel în 1532. Pentru viață cf. biografia lui Vespasiano da Bisticci; despre gândire, G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Florența, 1940³, pp. 90—114, unde prin incidență este vorba și de Fazio (despre care F. GABOTTO, *Un nuovo contributo alla storia dell'umanesimo ligure*, Genova, 1892, pp. 129—181). Despre gândirea lui Manetti, chiar la lumina materialului bogat inedit, este important. N. BADALONI, *Filosofia della mente e filosofia delle arti*, „Critica Storica“, II, 1963, pp. 395—450.

§7. Despre Alberti vezi G. MANCINI, *Vita di L. B. Alberti*, Florența, 1911²; P. H. MICHEL, *Un idéal humain au XV^e siècle. La pensée de L.B.A.*, Paris, 1930 (la p. 11—46 bibliografia); și cele două vol. de V. BENETTI BRUNELLI despre pedagogie (Florența, 1925) și despre politică (Torino, 1925); F. SCHALK, *L. B. Alberti und das Buch „Della Famiglia“*, „Romanische Forsch.“, LXII, 1950, pp. 402—16; M. PETRINI, *L'uomo di Leon Battista Alberti*, „Belfagor“, 6, 1951, p. 651—77; G. SASSO, *Qualche osservazione sul problema della virtù e della fortuna nell'Alberti*, „Il Mulino“, 2, 1953, p. 600—18; J. R. SPENCER, *Ut rhetorica pictura*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes“, XX, 1957, pp. 26—44. O menționare specială merită lucrările albertiene ale lui C. Grayson, binemeritat inițiator ale unei noi ediții critice ale operelor lui A. (primul volum conține *I libri della famiglia. Cena familiare. Villa*, Bari, 1960),¹ descoperitor de scrieri latine, autor de importante contribuții filologice; cf. în particular *The Humanism of A.*, „Italian Studies“, 1957, pp. 37—56. O recentă lucrare de sinteză, cu bibliografie, a oferit G. SANTINELLO, *L. B. A., una visione estetica del mondo e della vita*, Florența, 1962. Interesante rapoarte ale unui congres despre A., sînt adunate în „Kunstchronik“, XIII, 1960, pp. 337—73.

§3. Pentru această parte v. A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica in Firenze*, Florența, 1902; B. KIESZKOWSKI, *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, Florența, 1936; și tot așa ed. cu trad. din Platina și din Palmieri îngrijită de F. Battaglia, Bologna, 1944. Pentru unele concepte fundamentale este mereu de consultat studiul lui H. BARON, *La rinascita dell'etica statale romana nell'Umanesimo fiorentino del'400*, „Civiltà moderna“, VII, 1935.

§ 9. *Lamia* a fost republicată și tradusă de DEL LUNGO din nou în 1925 (Florența); despre Poliziano este de văzut vol. de documente ale Colocviului florentin din 1954 (*Poliziano e il suo tempo*, Florența, 1957). Despre lecturile filosofice ale lui P. cf. V. BRANCA, *La incompiuta seconda Centuria dei „Miscellanea“ di A. P.*, „Lettere Italiane“, XIII, 1961.

pp. 137—77. Pentru cultura lui Poliziano sînt esențiale cercetările lui A. Perosa și, în particular, volumul de el îngrijit: *Mostra del Poliziano. Catalogo*, Florența, 1955. Pentru Barbaro, în afară de Branca, C. DIONISOTTI, *Ermolao Barbaro e la fortuna di Suiseth in Medioevo e Rinascimento*, Studii în onoarea lui B. Nardi, Florența, 1955, pp. 217—54.

§ 10. Despre Renașterea meridională este meren folositoare cartea lui GOTHEIN în ed. italiană îngrijită de T. Persico (Florența, 1915); despre Galateo, în afară de binecunoscutul profil al lui Croce, în particular A. CROCE, *Contributo a un' edizione delle opere di A.G.*, Napoli, 1937; E. SAVINO, *Un curioso poligrafo del Quattrocento*, Bari, 1941 (cf. și, despre cultura napoletană, în afară de meru folositorul T. PERSICO, *Gli scrittori politici napoletani dal'400 al'700*, Napoli, 1912, recentul studiu al lui M. SANTORO, *Tristano Caracciolo e la cultura italiana della Rinascenza*, Napoli, 1957).

§ 11. Pentru *De ingenuis moribus* de Vergerio cf. ed. Gnesotto, Padova, 1918 (tr. it. de Micheli, Siena, 1878); scrisorile îngrijite de L. Smith, Roma, 1934; *De educatione liberorum* de Vegio în ed. critică M. Walburg Ranning și A. Stanislaus Sullivan, 2 vol., Washington, 1933—36. Despre pedagogia din Quattrocento, G. B. GERINI, *Gli scrittori pedagogici italiani del sec. XV*, Torino, 1898; G. SAITTA, *L'educazione dell'Umanesimo in Italia*, Veneția, 1928; G. VIDARI, *L'educ. in Italia dall'Umanesimo al Risorgimento*, Roma, 1930 (o culegere de texte, versiuni și documente în vol. de mine îngrijit *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Florența, 1958, la care trimit pentru ulterioare indicații bibliografice). Importantă, pentru *ideajurile* de la '400, este ed. pe care Perosa a îngrijit-o a lui Zibaldone de Rucellai: A. PEROSA, *Giovanni Rucellai e il suo Zibaldone*, vol. I, Londra, 1960.

Cap. III — § 1. Retrimit, aici, la textele de mine culese în legătură cu subiectul în *Rinascimento italiano*, Milano, 1941.

§ 2. În afară de operele lui Della Torre și Kieskowski, cf. monografiile lui G. CAMMELLI despre Crisolora și Argiropulo (Florența, 1940—42), MOHLER despre Bessarion (Paderborn, 1921—41, cu texte, 3 vol.), GASS despre Gennadie și Plethon (Breslau, 1844, cu texte), ALEXANDRE despre Plethon (Paris, 1858, cu texte), MASAI despre Plethon (Paris, 1956). Cf. și R. KLIBANSKY, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance, A Chapter in the History of Platonic Studies*, „Med. and Renaissance Studies”, I (1941—43), p. 281—333 (și *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londra, 1938); D. J. GEENAKOPOLOS, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge Mass., 1962.

§ 3. *Disputationes* landiniene au apărut la Florența în jurul lui 1480 (tr. parțiale germane de E. Woll, Iena, 1927); *De anima*, ed. îngrijită de G. Gentile și A. Paoli, în „Annali Univ., Toscane”. Despre operele și viața sa A. M. BANDINI, *Specimen literaturae florentinae saec. XV*. Florentiae, 1745—1748, 2 vol.

§§ 4—5. M. CARRIÈRE, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*, vol. I, Leipzig, 1887; I. PUSINO, *Ficinos und Picos religiös-philos. Anschauungen*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 1925, p. 504 urm.; W. DRESS, *Die Mystik des M. F.*, Berlin, 1929; P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of M. F.*, New York, 1943 (ed. it. cu bibliografie, Florența, 1953); A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art*, Genève—Lille,¹ 1954; A. CHASTEL, *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique*, Paris, 1959 (și deja cit. volum de MARCEL cu bibliografia la zi pînă în 1958).

§ 6. E. GARIN, *G. Pico della Mirandola*, Florența, 1937; E. CASSIRER, *G. Pico d. M.*, „Journal of the History of Ideas”, 1942, p. 123—44, 319—46 (cf. și două vol. de G. BARONE, *G.P.d.M.*, Milano—Roma, 1948—49; studiile de G. DI NAPOLI, în „Rivista di filos. neoscolastica”, 46, 1954, p. 356—89, și în „Studia Patavina”, I, 1954, p. 175—210). Duce o bibliografie la zi pînă în 1960 vol. lui E. MONNERJAHN, *G.P.d.M., Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, Wiesbaden, 1960 (care poate fi completat cu E. GARIN, *G.P.d.M.*, Florența, 1962, și cu comunicările de la congresul pichian din 1963, Florența, 1963). Pentru componentele cabalistice oferă elemente foarte utile, F. SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964 (la care se retrimite de asemenea pentru literatura precedentă).

Cap. IV. — P. LORENZETTI, *La bellezza e l'amore nei trattati del'500*, „Annali della R. Scuola Normale Sup. di Pisa”, XXVIII, 1920; L. TONELLI, *L'amore nella poesia e nei trattati del Rinascimento*, Florența, 1933; H. PFLAUM, *Die Idee der Liebe. Leone Ebreo*, Tübingen, 1926; J. CH. NELSON, *Renaissance Theory of Love*, New York, 1958.

Despre concilierea platonică și reflectările sale religioase H. JEDIN, *G. Seripando*, vol. I, Wurzburg, 1934; TH. FREUDENBERGER, *Augustinus Steuchus*, Münster, 1935. Pentru ecurile platonismului în cultura europeană este mereu fundamental A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, Paris, 1953² (și v. și *Erasme et l'Italie*, Geneva, 1954). Pentru legături cu orfismul, ermetismul, ocultismul, cf. numeroasele și savantele studii ale lui F. SECRET (și, în particular, *Pico della Mirandola e gli inizi della cabala cristiana*, „Convivium”, 25, 1957, p. 31—45). D. P. WALKER, *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institu-

tes", 16, 1953, pp. 100—19; ID., *The prisca theologia 'in France*, loc. cit., 17, 1954, pp. 204—59; *Testi umanistici sull'ermetismo sub îngrijirea lui E. Garin*, M. Brini, C. Vasoli, P. Zambelli, „Archivio di Filosofia“, Roma, 1955 (și P. ZAMBELLI, *Il „Dialogus de homine“ die Cornelio Agrippa*, „Rivista critica di storia della filos.“, 13, 1958, pp. 47—71, unde este importantă indicația legăturii Agrippa—Pico). O operă de grup foarte sugestivă, este volumul de F. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londra, 1964.

Cap. V. — Despre Pomponazzi și școala padovană și bologneză pe lângă operele deja citate (și studiul complex al lui Nardi, *Corsi inediti di lezioni di Pietro Pomponazzi*, în vol. de *Studi in onore di Gino Funaioli*, Roma, 1955, p. 253—83), cf. A. H. DOUGLAS, *The Philosophy and Psychology of P. Pomponazzi*, Cambridge, 1910; E. BREIT, *Die Engel und Dämonenlehre des P. und Caesalpinus*, Disertație Bonn, 1912; W. BETZENDÖRFER, *Die Lehre von der Zweifachen Wahrheit bei P. P.*, Dis. Tübingen, 1919; E. WEIL, *Die Philos. des P. P.*, „Arch. f. Gesch. d. Philos.“, 1932, pp. 127—76; E. GILSON, *Autour de P. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle*, „Arch. d'Hist. doctr. et litt. du Moyen-Âge“, 28, 1961, (1962), p. 163—279. Mai în general despre aristotelism; E. TROILO, *Averroismo e aristotelismo padovano*, Padova, 1939; ID., *Per l'averroismo padovano o veneto*, „Atti Istituto Veneto“, 99, pt. II, 1939—1940, pp. 273—98; B. NARDI, *Marcantonio e Teofilo Zimara*, „Archivio storico pugliese“, VIII, 1955, p. 1—39; B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florența, 1958. În particular despre problema imortalității v. G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, 1963.

Cap. VI. — J. H. RANDALL, *The Development of Scientific Method in the School of Padua*, „Journal of the History of Ideas“, 1940, pp. 177—206 (actualmente în *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padova, 1961); N. W. GILBERT, *Renaissance Concept of Method*, New York, 1960. Dar cf. și P. RAGNISCO, *La polemica fra Fr. Piccolomini e G. Zabarella nell'Univ. di Padova*, „Atti Istituto Veneto“, 1885—86, seria VI, tom IV, p. 1119—1252; P. RAGNISCO, *Una polemica di logica nell'Univ. di Padova*, ibid., pp. 463—502.

Pentru retorică și poetică cf. SAINTSBURY, *A History of Criticism and Literary Taste in Europe*, Edinburgh și Londra, 1900—1904, 3 vol.; J. E. SPINGARN, *La critica letteraria nel Rinascimento*, în trad. it. cu adăugiri de Fusco, Bari, 1905; C. TRABALZA, *La critica letteraria*, Milano, 1915; G. TOFFANIN, *La fine dell'Umanesimo*, Torino, 1920; G. ZONTA, *Rinascimento, Aristotelismo e Barocco*, „Giornale Storico della Lett. italiana“, 1934, CIV, pp. 1—63; 185—240 (dar vezi acum despre estetică, E. DE

BRUYNE, *Geschiedenis van den Aesthetica. De Renaissance*, Antwerpen, 1951; despre „poetici“, A. BUCK, *Italienische Dichtungslehren vom Mittelalter bis zum Ausgang der Renaissance*, Tübingen, 1952; și, în general, în afară de frumoasele studii de Bernard Weinberg despre Robortello și Castelvetro în vol. îngrijit de R. S. Crane, *Critics and Criticism*, Chicago, 1952, de același Weinberg *History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, vol. 2, Chicago, 1961, și stimulantul volum de G. DALLA VOLPE, *Poetica del Cinquecento*, Bari, 1954). Dar cf. și: C. VASOLI, *L'estetica dell'Umanesimo e del Rinascimento*, în *Momenti e problemi di storia dell'estetica italiana*, Milano, 1959, vol. I, pp. 415—53; R. MONTANO, *L'estetica del Rinascimento e del Barocco*, Napoli, 1962. Din *Navagero* de Fracastoro v. cele două traduceri: de A. Gandolfo, Bari, 1947, și de G. Preti, Milano, 1945.

Cap. VII. — În timp ce privitor la *moralistii* minori lipsesc cercetări utile, nu este desigur cazul să se dea fie și o referință din literatura despre Machiavelli și Guicciardini. Pentru indicațiile conținute în text este suficientă cartea lui ALLAN F. GILBERT despre precursorii *Principe*-lui (1938); comentariul la *Discorsi* de LESLIE J. WALKER, Londra, 2 vol., 1950; viața lui Machiavelli de R. Ridolfi, Roma, 1954 și, actualmente, importantul volum de G. SASSO, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli, 1958 (și de Sasso este de văzut comentariul la *Principe*, Florența, 1963). Pentru cea mai recentă bibliografie v. E. W. COCHRANE, *Machiavelli: 1940—60*, („The Journal of History“, 33, 1961, pp. 113—36).

Cap. VIII. — Despre Leonardo cf. P. DUHEM, *Etudes sur L.d.V.* Paris, 1906; F.M. BONGIOANNI, *Leonardo pensatore*, Piacenza, 1935 (sărbătoririle centenare din 1952 au suscitât o amplă reluare de studii, din care se amintește aici doar vol. lui C. LUPORINI, *La mente di Leonardo*, Florența, 1952; pentru alte publicații se retrimite la culegerile lui A. CHASTEL, *Leonardiana*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance“, 16, 1953, pp. 386—97, și ale lui E. GARRONI, *Leonardo e il suo tempo*, „Rassegna di filosofia“, 4, 1955, pp. 5—37; dar este de văzut foarte recentul studiu, foarte important, al lui C. DIONISOTTI, *Leonardo uomo di lettere*, „Italia Medievale e Umanistica“, V, 1962, dar 1964, pp. 183—216). Despre Cardano cf. ROGER CHARBONNEL, *La pensée italienne et le courant libertin*, Paris, 1919; despre Fracastoro, Della Porta, Cesalpino, I. OLSCHKI, *Bildung und Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance in Italien*, Leipzig, 1922; P. ROSSI, *Il metodo induttivo e la polemica antioccultistica in G. Fracastoro*, „Rivista critica di storia della filosofia“, 9, 1954, p. 485—99 (și v., de același ROSSI, vol. despre *Aconcio*, Milano, 1952). Despre Telesio F. FIQRENTINO, *B. Telesio*, Florența, 1872—74, vol. 2; N. VAN DEUSEN, *Telesio, the First of Moderns*, New York, 1932; N. ABBAGNANO,

Telesio, Milano, 1941. Despre Patrizi, B. BRICKMAN, *An Introduction to F.P.'s „Nova de universis philosophia”*, New York, 1941. O nouă redactare din *Nova de universis philosophia* a fost de mine parțial publicată în *Testi umanistici sulla retorica*, „Archivio di filosofia”, 1953, pp. 48—55; *Apologia* și *Declarationes* a publicat și ilustrat T. Gregory în *Medioevo e Rinascimento*, Miscell. Nardi, I, pp. 385—424 (pentru o exhaustivă bibliografie, P. M. ARCARI, *Il pensiero politico di F. Patrizi*, Roma, 1935). Cf. și, despre Telesio și Patrizi, L. FIRPO, *Filosofia italiana e Controriforma*, „Rivista di Filosofia”, 41, 1950, pp. 390—401; 42, 1951, pp. 30—47. Despre gândirea Renașterii tirzii v. A. CORSANO, „Giornale Critico della Filosofia Italiana”, XXXVII, 1958, pp. 34—64, 201—45; XXXVIII, 1959, pp. 76—97, 487—91; XL, 1961, p. 87—91, 175—80, 499—507; XLII, 1962, pp. 507—17; XLIII, 1963, pp. 488—494. Despre Palingenio G. BORGIANI, *M.P.S.*, Città di Castello, 1913; B. CROCE în „Quaderni della Critica”, noiem. 1950, pp. 54—60.

Cap. IX. — Despre Bruno V. SALVESTRINI, *Bibliografia delle opere di G.B. e degli scritti ad esso attinenti*, Pisa, 1926 (și, acum, *Bibliografia di Giordano Bruno, 1582—1950*, a doua ediție postumă, îngrijită de Luigi Firpo, Florența, 1958); V. SPAMPANATO, *Vita di G.B.*, Messina, 1921; SPAMPANATO-GENTILE, *Documenti della vita di G.B.*, Florența, 1933; A. MERCATI, *Il sommario del processo di Bruno*, Città del Vaticano, 1942; L. FIRPO, *Il processo di Bruno*, Napoli, 1949; M. CARRIÈRE, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*, 1887; J. L. MC INTYRE, *Giordano Bruno*, Londra, 1903; G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Florența, 1940; A. CORSANO, *Il pensiero di G. B. nel suo svolgimento storico*, Florența, 1940; D. WALEY SINGER, *G. Bruno's Life and Thought*, New York, 1950; N. BADALONI, *La filosofia di Giordano Bruno*, Florența, 1955; A. GUZZO, *G.B.*, Torino, 1960; F. A. YATES, *G. B. and the Hermetic Tradition*, cit. (1964).

Operele italiene ale lui B. în ed. lui P. De Lagarde (2 vol., Göttingen, 1888—89) și a lui Gentile (Bari, 1925—27), 2 vol. și actualmente, într-un volum, Florența, 1958, îngrijit de G. Aquilecchia, căruia i se datorează o prețioasă ed. comentată din *Cena delle Ceneri*, Torino, 1955, și un complex de cercetări și fericite descoperiri de materiale necunoscute); cele latine în ed. națională (Napoli—Florența, 1870—91, 8 volume). Prețioase culegerile din Bruno și Campanella îngrijite de Firpo (Torino, 1950) și de Guzzo și Amerio (Milano—Neapole, 1956).

Lucrările inedite ale lui Campanella sînt publicate sistematic de R. Amerio și L. Firpo. Firpo, neobosit studios campanellian, și fericit descoperitor de texte, a furnizat ocazia unei ediții cu text, traducere și note din tot Campanella (vol. I, Milano, 1954).

Despre Campanella cf. L. FIRPO, *Bibliografia degli scritti di T.C.*, Torino, 1940; *Contributo alla bibliografia campanelliana*, „Riv. di Storia d. Filos.“, 1948, 2; *Campanella nel secolo XIX*, Napoli, 1956 (extr. din „Calabria Nobilissima“); *Cinquant'anni di studi sul Campanella, 1901–1951*, „Rinascimento“, VI, 1955, pp. 209–348; A. CORSANO, *Campanella*, Bari, 1961, în afară de binecunoscutul studiu de L. BLANCHET, Paris, 1920. Pentru legăturile cu tradiția magică cf. D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londra, 1958. Despre legăturile cu Galilei cf. A. KOYRÉ, *Galileo and Plato*, „Journ. of the History of Ideas“, IV, 1943, pp. 400–28 (cf. și A. KOYRÉ, *Etudes galiléennes*, Paris, 1939, 3 vol.; L. GEYMONAT, *Galileo Galilei*, Torino, 1957; A. KOYRÉ, *From the closed World to the Infinite Universe*, New York, 1958; R. MONDOLFO, *Figure e idee della filosofia del Rinascimento*, Florența, 1963).

<i>Cuvînt înainte</i>	5
<i>În atenția cititorului</i>	11
<i>Introducere</i>	
1. Umanism și filosofie, 13.— 2. Exigențe filologice noi, 16.—	
3. Umanism și istorie, 18.— 4. Umanism și platonism, 20.—	
5. Originile umanismului, 22.— 6. Umanism și antichitate clasică, 24.	
 I. <i>Originile umanismului</i>	111
1. Litere umane și viața civică, 27.— 2. Analiza vieții interioare, 29.— 3. Polemica împotriva științelor naturii, 31.— 4. Coluccio Salutati, 33.— 5. Primatul voinței la Coluccio Salutati, 36.— 6. Legile și medicina, 39.	
 II. <i>Viața civică</i>	222
1. Școala lui Salutati și Bernardino da Siena, 43.— 2. Leonardo Bruni, 46.— 3. Poggio Bracciolini și valoarea bunurilor lumesti, 48.— 4. Lumea pasiunilor și valoarea plăcerii, 51.— 5. Valla și științele morale, 54.— 6. Gianozzo Manetti și cea dintîi fundamenteare a problemei demnității omului, 59.— 7. Leon Battista Alberti, 63.— 8. Matteo Palmieri și tranziția spre platonism, 68.— 9. Filologia și retorica lui Poliziano și Barbaro, 71.— 10. Galateo și Pontano, 73.— 11. Puncte de plecare pedagogice, 75.	
 III. <i>Platonismul și demnitatea omului</i>	333
1. Criza libertății și dialogurile „De libertate” ale lui Rinuccini, 80.— 2. Influența învățaților bizantini și traduceri din Platon, 83.— 3. Problema raporturilor între viața activă și contemplativă în Cristoforo Landino, 85.— 4. Marsilio Ficino și concepția despre o „docta religio”, 89.— 5. Teologia platonicească, 95.— 6. Pico della Mirandola și polemica antiretorică, 100.— 7. Omul, 104.— 8. Pacea filosofică, 105.— 9. Polemica antiastrologică, 107.— 10. Puncte de plecare pentru o apologetică platonicească, 109.	
 IV. <i>Platonismul și filosofia iubirii</i>	444
1. Francesco Cattani da Diacceto și ortodoxia ficiniană, 112.—	
2. Grația, 115.— 3. Metafizica iubirii, 119.— 4. Moda discu-	

țiilor despre iubire, 122.— 5. Concilierea între Platon și Aristotel, 124.— 6. Scepticismul lui Gian Francesco Pico, 128.

V. *Aristotelismul și problema sufletului* 555

1. Pietro Pomponazzi, 131.— 2. Polemica asupra nemuririi, 136.— 3. Jacopo Zabarella, 138.— 4. Problema religioasă în aristotelism, 141.

VI. *Logica, poetica și retorica* 656

1. Probleme logice și metodologice, 143.— 2. Zabarella și polemicele padovane, 145.— 3. Logica și retorica. Mario Nizolio, 147.— 4. Retorica și „conversația civică”, 150.— 5. Problema limbii, 153.— 6. Poetica, 154.— 7. „Naugerius” de Girolamo Francastoro, 157.

VII. *Cercetări morale* 777

1. Moralitate și „comportament civic”, 160.— 2. „Instituția” omului, 162.— 3. Influențe aristotelice și comentarii la etica Nicomahică, 165.— 4. Viața activă și contemplativă, 167.— 5. Istorie și viață politică, 171.

VIII. *Cercetări privind natura* 888

1. Leonardo da Vinci, 174.— 2. Girolamo Cardano, 176.— 3. Girolamo Francastoro și G. B. Della Porta, 178.— 4. Andrea Cesalpino, 179.— 5. Bernardino Telesio, 180.— 6. Metafizica luminii, 184.

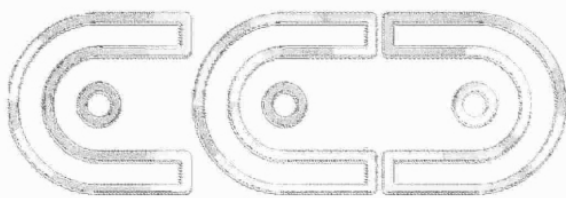
IX. *De la Giordano Bruno la Tommaso Campanella* 888

1. Renaștere și Reformă, 186.— 2. Religie și filosofie la Bruno, 187.— 3. Concepția lui Bruno despre univers, 191.— 4. „Contemplația”, 196.— 5. Reforma morală, 197.— 6. Avântul eroic, 200.— 7. Probleme noi la Tommaso Campanella, 202.— 8. „A învăța și a cunoaște înseamnă a muri puțin”, 205.

Epilog 205

Note 208

Notă bibliografică 210



Scanare și prelucrare digitală



de

Anonim



și

CAT Graur



Antwerpen

2026

